


Digitized by Google



Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. I. Nitzsch, D. J. Müller, D. W. Beyschlag

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.



Jahrgang 1869, erstes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1869.

Abhandlungen.

1.

Apokalyptische Studien

von

Professor D. Weiß.

Indem ich einige apokalyptische Vorstellungen des N. T.'s, deren Auffassung noch immer streitig ist, zu erörtern beabsichtige, fühle ich das Bedürfnis, mich über das Wesen der Apokalyptik und ihre Auffassung namentlich mit denen zu verständigen, welchen die zeitgeschichtliche Erklärung auf diesem Gebiete immer noch anstößig ist, weil sie den Werth und die Glaubwürdigkeit der biblischen Weißagung herabzumindern scheint. Natürlich ist eine solche Verständigung nur mit denen möglich, welche überhaupt bei der Entstehung der heiligen Schriften und also auch bei der in ihnen enthaltenen Weißagung neben dem göttlichen Geiste, welcher die Apostel und Propheten beseelte, irgendwie die Mitwirkung eines menschlichen Factors zugestehen, deren Offenbarungsbegriff es nicht verlangt, in der heiligen Schrift eine schlechthin übernatürliche Mittheilung formulirter Lehren über das in Christo gegebene oder von der Zukunft zu erwartende Heil zu sehen. Aber auch unter denen, welche die Schriftauffassung der neueren Theologie im ganzen theilen, pflegen manche stutzig zu werden, wenn dieselbe auf die Weißagung des N. T.'s und insbesondere auf ihre apokalyptischen Partieen angewendet werden soll. Es würde zu weit führen, wenn wir die von Lücke begonnenen

und seitdem auf sehr verschiedenen Wegen zu sehr verschiedenen Resultaten gekommenen Untersuchungen über den Unterschied der Apokalyptik von der Prophetie aufnehmen wollten. Es mag genügen, wenn wir im Anschluß an den herrschenden Sprachgebrauch dasjenige Gebiet näher abgrenzen und charakterisiren, auf welchem sich die apokalyptischen Vorstellungen im engeren Sinne bewegen. Den Mittelpunkt der neutestamentlichen Eschatologie bildet der mit der Wiederkunft Christi eintretende Abschluß des gegenwärtigen Weltäons und der Beginn des zukünftigen Weltalters, welches die Heilsvollendung bringt. So gewiß demnach der Abschluß der Weltentwicklung durch ein übernatürliches Eingreifen Gottes herbeigeführt wird, so wird doch der Zeitpunkt dieser Katastrophe durch die Weltentwicklung selbst bedingt gedacht. Wie die erste Erscheinung Christi erst eintreten konnte, als die Zeit erfüllt war und die Welt in ihrer Heilsbedürftigkeit wie in ihrer Heilsempfänglichkeit den Punkt erreicht hatte, an dem die rettende Heilsoffenbarung anknüpfen konnte und mußte, so kann auch die Wiederkunft Christi, die zunächst und vor allem das Gericht bringt, erst eintreten, wenn die Welt zum Gerichte reif geworden, wenn das in ihr herrschende Böse sich bis zum höchsten Gipfel gesteigert hat und so das Gottesgericht auf sich herbeizieht. In diesem Sinne hatte schon Christus das Kommen des Gerichts geweißagt, wenn die gegenwärtige Generation der Juden das Maß der Sünden ihrer Väter werde vollgemacht haben (Matth. 23, 32—36). In diesem Sinne erwartet die apostolische Weißagung vor der Wiederkunft Christi die höchste Entfaltung und Potenzirung der antichristlichen Macht des Bösen, wie auch die gesammte jüdische Apokalyptik die Erscheinung des Heils von der höchsten Steigerung der gottfeindlichen Macht abhängig macht. Das Wesen der neutestamentlichen Apokalyptik im engeren Sinne besteht nun darin, daß sie aus den Zeichen der Zeit die Momente, in welchen jener Proceß der Machtentfaltung des gottfeindlichen oder antichristlichen Princips bereits begonnen hat, zu erkennen und die Stadien, welche er noch bis zu seinem Gipfelpunkt zu durchlaufen hat, abzustecken sucht, um dann in der siegesfrohen, trostreichen Gewißheit auszuruhen, daß mit der Erreichung jenes Gipfelpunktes auch der Zeitpunkt gekommen ist, wo alle Drangsal

der letzten Zeiten aufhört und mit der Wiederkunft Christi die Heilsvollendung anbricht.

Damit ist ein Doppeltes gegeben. Zunächst setzt die Apokalyptik voraus, daß die Wiederkunft des Herrn nahe sei, daß sie noch in dem laufenden Menschenalter eintreten werde. Die Erkenntnis, daß diese Voraussetzung der apostolischen Zeit durchweg gemeinsam ist, darf bereits als ein Gemeingut der neueren Theologie bezeichnet werden. Immer seltener werden die Stimmen, welche aller natürlichen Erklärung zum Trotz die apostolische Paränese, die gerade durch die Verkündigung von der Nähe der Wiederkunft ihre gewaltigsten Wirkungen hervorgebracht, dieser ihrer lebensvollen geschichtlichen Eigentümlichkeit zu entkleiden sucht [a]). Und doch vergißt man dies so leicht, sobald man nun an die johanneische Apokalypse kommt. Wie es aber an sich undenkbar ist, daß dieses Buch allein unter allen gleichzeitigen Schriften eine ganz andere Zukunftsperspective in den Blick fassen sollte, so sagt dasselbe ja auch für jede unbefangene Auslegung so unzweideutig wie möglich, daß es nicht über eine ferne Zukunft Auskunft ertheilen will, sondern über eine unmittelbar nahe (1, 1. 3; 22, 6), deren Mittelpunkt die baldige Wiederkunft Christi bildet (3, 11; 22, 7. 12. 20). Damit fallen von selbst alle Deutungen der Apokalypse, wonach dieselbe eine jahrtausendelange Entwicklung in den Blick gefaßt haben soll, mag man dieselbe nun als eine welt- oder kirchen- oder reichsgeschichtliche denken. Auch sie will aus den Zeichen der Zeit die Wege deuten, auf welchen die Entwicklung der bereits vorhandenen antichristlichen Mächte dem Gipfel entgegeneilt, auf dem sie das Gottesgericht der nahen Wiederkunft Christi ereilen muß.

Daraus folgt aber noch ein Zweites. Es ist nicht nur zuläſſig, sondern schlechterdings nothwendig, die apokalyptischen Vorstellungen

---

a) Ich habe kürzlich Gelegenheit gehabt, einen derartigen Versuch in dem Schleswig-Holsteinischen Kirchen- und Schulblatt, herausgegeben von Pred. Rendtorff (1868, Nr. 2. 3) zurückzuweisen, und dort zu zeigen versucht, wie es nur auf einem Mangel an geschichtlichem Sinn und gründlicher Erwägung dieser Frage beruht, wenn man die Apostel wegen dieses angeblichen „Irrtums" erst entschuldigen oder gar ihre Verkündigung von solch einem „Makel" weiß waschen will.



des N. T.'s aus der Zeitgeschichte zu erläutern. Nur diese kann ja den neutestamentlichen Schriftstellern die Anhaltpunkte gegeben haben, an welchen sie die bereits wirksame Macht des Antichristentums erkannten, nur die Erwägung der Zeitlage kann ihnen den Blick in die Wege geöffnet haben, auf welchen die Entwicklung derselben ihrem Ziele zustrebte. Die Apokalyptik ist im Grunde nichts anderes als eine Philosophie der Geschichte, welche aus der mit religiösem Sinne erfaßten Idee derselben die in ihr wechselnden oder ringenden Grundmächte und deren nothwendige Entwicklung abzunehmen sucht. Wenn uns manche ihrer Combinationen so fremdartig und sehr wenig philosophisch erscheinen, so dürfen wir nicht vergessen, daß für sie das specifische Organ der philosophirenden Thätigkeit die Phantasie war, die nicht mit Begriffen, sondern mit Anschauungen operirt, deren Prüfstein nicht die abstracte Logik, sondern das Zusammentreffen aller sie sollicitirenden Momente in einem lebensvollen Gesammtbilde ist. Der Stoff aber, mit welchem es diese Thätigkeit zu thun hat, kann immer nur die Zeitgeschichte in ihren Beziehungen zu dem Reiche Christi sein; denn der letzte Zweck der Apokalyptik ist ja überall, in der dem Abschlusse zueilenden Entwicklung des Antichristentums die Bürgschaft zu finden für die Nähe der Wiederkunft Christi. Daß niemand Zeit und Stunde dieser Katastrophe weiß, ist ihr nicht verborgen; aber sie sucht durch die Erwägung der Zeichen der Zeit den Schleier zu lüften, der dies Geheimnis birgt, soweit es eben möglich ist. Sie sucht die Zeit der Wiederkunft zu berechnen, freilich nicht nach Tag und Stunde, aber nach den Entwicklungsmomenten, die noch zurückzulegen sind, ehe das Antichristentum ihrer Gegenwart zum Gerichte reif geworden. Daraus ergibt sich von selbst, daß die ganze apokalyptische Seite der Weißagung in diesem specifischen Sinne zu der menschlichen Form gehört, in welcher die göttliche Wahrheit in der Schrift auftritt. So gewiß die Wiederkunft Christi im apostolischen Zeitalter nicht eingetreten ist, so gewiß können auch die apokalyptischen Combinationen, welche von der zeitgeschichtlichen Gegenwart die Brücke zu dieser Zukunft schlagen sollten, nicht unmittelbar durch die Weltgeschichte bestätigt sein. Aber können wir denn daran wirklich Anstoß nehmen? Ist hiernach nicht die ganze

neutestamentliche Prophetie genau in demselben Falle wie die alttestamentliche? Es ist für jeden, der nicht in übel angebrachtem Eifer für die buchstäbliche Erfüllung des alttestamentlichen Prophetenworts den Buchstaben wie den Sinn desselben durch Allegorisiren und Spiritualisiren auf's willkürlichste mishandeln will, längst eine ausgemachte Thatsache, daß die Propheten des A. T.'s die Heilszukunft Israels sowie die derselben vorhergehenden und sie begleitenden Gottesgerichte unter den mannigfaltigsten Bildern geweißagt haben, deren Farben je nach der geschichtlichen Constellation, in welcher sie weißagen, beständig wechseln. Der tiefste Grund davon ist ja auch dort kein anderer, als daß die Propheten die Zeit der Vollendung unmittelbar nahe glauben und darum die geschichtliche Verwirklichung der überall gleichen Bedingungen, welche zu diesem Ziele führen, nur innerhalb ihres zeitgeschichtlichen Horizonts erwarten können. So wenig uns die alttestamentliche Prophetie dadurch entwerthet wird, daß sie ihrer Zeit die Gewißheit der auf die Heilsvollendung abzielenden Rathschlüsse Gottes nur geben konnte und sollte in einer Form, welcher die geschichtliche Entwicklung unmittelbar nicht entsprach, so wenig kann es dem Werth und der Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Prophetie Abbruch thun, wenn sie nach der in der geschichtlichen Situation für sie gegebenen göttlichen Nothwendigkeit der apostolischen Zeit den Glauben an die Wiederkunft Christi zum Siege über die Macht des Antichristenthums, unter dessen Drangsalen sie seufzte, durch apokalyptische Combinationen stärkte, denen der Gang der Weltgeschichte unmittelbar nicht entsprach. Es wird darum doch der Entwicklungsgang der antichristlichen Macht und der Sieg des triumphirenden Christus über sie kein anderer sein, als sie ihn seiner ewigen Nothwendigkeit nach geschaut hat, wenn auch das große Weltdrama, dessen Abschluß sie bereits mit dem ersten Acte erwartete, noch manchen bunten Wechsel der Scenerie zeigen wird, bis endlich nach dem letzten Acte wirklich der Vorhang fällt.

Haben wir uns durch diese Betrachtung die Bahn frei gemacht für eine unbefangene Erörterung der apokalyptischen Vorstellungen des N. T.'s, so werden wir nunmehr den Punkt bezeichnen können, mit welchem wir uns zunächst zu beschäftigen gedenken. Es ist

eine in der zeitgeschichtlichen Erklärung der Apokalypse fast herrschend gewordene Annahme, daß ihre apokalyptischen Combinationen sich unter anderm auf die sogenannte Nero-Sage stützen. Der Einspruch, welchen der treffliche Düsterdieck'sche Commentar dagegen erhoben hat, hat meines Wissens die Würdigung nicht gefunden, die er verdient, und ebensowenig seine geistvolle und ansprechende abweichende Erklärung, die, abgesehen von einzelnen Verbesserungen und Näherbestimmungen, sich im wesentlichen vollständig bewähren dürfte. Um so wichtiger dürfte es sein, die Frage noch einmal aufzunehmen und etwas eingehender, als es in einem Commentar geschehen konnte, zu erörtern. Es wird uns diese Erörterung von selbst auf die wichtigsten Probleme nicht nur der johanneischen, sondern auch der paulinischen Apokalyptik führen, zu deren Lösung wir einen kleinen Beitrag zu geben hoffen.

1. Die Nero-Sage.

Obwol das Volk in Rom über die Nachricht von dem Tode Nero's jubelte, so fehlte es doch nicht an solchen, welche ihn zurückwünschten und sein Andenken auf mancherlei Weise ehrten, indem sie seinen Grabhügel mit Blumen schmückten und sein Bild auf die Rostra stellten (Sueton. Nero, cap. 57). Aehnliches geschah nach Tacit. Hist. I, 78 noch unter Otho, der, um das Volk zu gewinnen, das Andenken Nero's ehren zu müssen glaubte; auch sagt schon Galba bei ihm ausdrücklich zu Piso, Nero werde von allen Schlechten zurückgewünscht, sie beide hätten dafür zu sorgen, daß es nicht auch von den Guten geschehe (I, 16). Besonders unvergessen blieb er bei den Parthern, deren König Volgäsus bei einer Gesandtschaft an den Senat dringend bat, das Andenken Nero's in Ehren zu halten (Sueton. l. c.).

Was man wünschte, glaubte man bald. Gerüchte verbreiteten sich, daß Nero nicht gestorben sei, sondern noch lebe (Tac. Hist. II, 8); in Rom schlug man Edicte von ihm an, wonach er bald zurückkehren werde, um an seinen Feinden Rache zu nehmen (Sueton. l. c.). Bereits im Anfange der Regierung Otho's tauchte in Asien und Achaja das Gerücht auf, Nero kehre zurück. Ein Sclave



aus Pontus, nach Anderen ein Freigelassener aus Italien, spielte die Rolle Nero's, bis er von Calpurnius Asprenas gefangen genommen und getödtet wurde (Tac. Hist. II, 8. 9. Dio Cass. 64, 9). Ein anderer falscher Nero, Namens Terentius Maximus, erschien unter Titus in Asien (Zonaras, Annal. 11, 18), und noch zwanzig Jahre nach dem Tode des wenig über dreißig Jahre alt verstorbenen Nero trat ein falscher Nero auf, der bei den Parthern Unterstützung fand und erst, als Domitian mit Krieg drohte, ausgeliefert wurde (Sueton. Nero, cap. 57 cf. Tac. hist. I, 2, der übrigens nach II, 8 auch noch von anderen Pseudo-Neronen weiß). Noch gegen Ende des ersten Jahrhunderts sagt der Redner Dio Chrysostomus (Or. XXI, 10), daß alle den Nero zurücksehnten, die Meisten auch meinten, daß er noch lebe, obwol er gewissermaßen nicht bloß einmal, sondern schon oft gestorben sei, wobei er wol auf den Untergang aller Pseudo-Nerone anspielt.

Worauf sich eigentlich jenes Gerücht, wonach Nero noch am Leben sein sollte, stützte, erfahren wir aus den Historikern nicht, wol aber aus den Sibyllinen, wo es in einer jüdischen Apokalypse aus den Jahren 79/80 heißt, daß er über den Euphrat geflohen sei, und von dorther mit Heeresmacht, also mit den Parthern als seinen Bundesgenossen, zurückkehren werde (cf. Oracula Sibyllina, cur. C. Alexandre [Par. 1841] IV, 116 sq. 137). Daß dies die ursprüngliche Form der Volkserwartung war, erhellt daraus, daß wenig Jahre nach der Abfassung dieses Orakels der letzte der uns bekannten Pseudo-Nerone sich zu den Parthern wandte, um von dort über den Euphrat zurückzukommen und so der Volkserwartung zu entsprechen. Bemerkenswerth ist aber, daß wir in diesen Nachrichten nirgends eine Spur finden, wonach man sich die Wiederkehr Nero's als etwas wunderbares dachte, etwa ihn, wie man es gewöhnlich darstellt (vgl. noch Ewald, Die johanneischen Schriften [Göttingen 1862] II, 10), vom Tode wieder erstanden glaubte. Da er sich auf der Flucht und nur in Gegenwart weniger den Tod gegeben hatte und sein Leichnam seinem Wunsche gemäß sofort verbrannt war (Sueton. Nero, cap. 49), so blieb es möglich anzunehmen, daß man das Gerücht von seinem Tode nur ausgesprengt habe, um seine Flucht zu sichern, daß die letzten Ehren, welche man

seinen Ueberresten erwiesen, nur eine Comödie gewesen, und Nero in Wahrheit glücklich zu den Parthern entkommen sei.

Es ist hiernach völlig verfehlt, wenn man der ganzen Nero-Sage einen christlichen Ursprung hat vindiciren wollen. Schon Ewald hatte sie aus dem immer stärkeren Einströmen der messianischen Erwartungen in die römische Welt abgeleitet (a. a. O., S. 12; vgl. Lücke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes [2. Aufl., Bonn 1852] II, 845) und vermuthet, daß Verehrer Nero's im Gegensatze zu dem Glauben der Christen an ihren vom Tode erstandenen und zum Siege über seine Feinde wiederkehrenden Herrn demselben eine gleiche Auferstehung und Wiederkunft angedichtet hätten, um ihren Glauben zu verspotten und zu dämpfen (S. 14). Noch ausdrücklicher hat Baur — nach dem Vorgange von Schneckenburger (De falsi Neronis fama, e rumore christ. orta 1846; vgl. Jahrbuch f. deutsche Theologie 1859, S. 440ff.) — behauptet, die ganze Vorstellung von dem als Antichrist wiederkehrenden Nero habe sich zuerst bei den Christen gebildet in Folge des Eindrucks der neronischen Christenverfolgung und sei von ihnen zu den Römern übergegangen, bei welchen das ganze phantastische Wesen Nero's, das Excentrische, Chimärische, Colossale seiner Erscheinung einen Anknüpfungspunkt geboten habe (Theol. Jahrb. 1852, S. 327ff.). Man beruft sich darauf, daß nach Sueton die mathematici dem Nero geweißagt hatten, er werde zwar in Rom abgesetzt werden, aber im Morgenlande auf's neue die Herrschaft gewinnen und zwar besonders das regnum Hierosolymorum (Nero, cap. 40; vgl. schon Lücke a. a. O.). Möglich, daß, ähnlich wie später Josephus dem Vespasian gegenüber, schon früher jüdische Schmeichler, an denen es wohl im Kreise der Poppäa nicht fehlte, die jüdische Messiashoffnung auf Nero deuteten; aber daraus folgt doch nicht, daß irgendwo sonst während seiner Lebenszeit die Person des Nero an sich geeignet schien, in apokalyptische Combinationen hineingezogen zu werden. Ganz unwahrscheinlich vollends ist es, daß Nero selbst, der im unbestrittenen Besitz der Weltherrschaft war, auf solche Orakel irgend einen Werth gelegt haben sollte, und wenn man sich zum Beweise dafür darauf beruft, daß Nero nach Tac. Ann. 15, 36 geheime Pläne in Be-

treff des Orient im Schilde geführt haben soll, so ist übersehen, daß die secretae imaginationes in dieser Stelle gar nicht auf Palästina, sondern zunächst auf Aegypten giengen und sich wahrscheinlich lediglich darauf bezogen, daß er sich auch hier als Künstler produciren wollte. Daß er, als seine Sache verspielt war, noch um die Präfectur Aegyptens bitten wollte (Sueton. Nero, cap. 47), hat natürlich mit dieser Frage gar nichts zu thun.

Was aber soll nun aus alledem gar für den christlichen Ursprung der Nero-Sage folgen? Daß die falschen Neronen im Morgenlande auftreten, erklärt sich ja natürlich nicht daraus, daß es dort viele Christen gab, sondern daraus, daß das Gerücht ihn dorthin entflohen sein ließ. Wie aber eine in christlichen Kreisen entstandene Vorstellung so bald nach seinem Tode und so nachhaltig die heidnische Bevölkerung des Römerreichs in Mitleidenschaft ziehen sollte, ist nicht nachgewiesen und kann nicht nachgewiesen werden. Da wir uns aber überzeugt haben, daß die älteste Form der Sage von einer Auferstehung und wunderbaren Wiederkehr Nero's nichts weiß, so ist zu einer solchen Ableitung weder Raum noch Anlaß vorhanden. Wir haben es hier mit einem echtrömischen Volksgerücht zu thun, das in dem Maße, als das Schreckensregiment Nero's überall einen tiefen Eindruck hinterlassen hatte, in den Provinzen sich rasch verbreitete und so auch die Phantasie der Apokalyptiker zu beschäftigen begann.

Unbestreitbar nämlich hat sich die jüdische Apokalyptik der sogenannten Nero-Sage schon früh bemächtigt. In dem bereits erwähnten jüdischen Orakel aus den Jahren 79/80, also zu einer Zeit, wo Nero recht wohl, wenn er nur geflohen war, noch am Leben sein konnte, sieht der Apokalyptiker in dem Ausbruch des Vesuvs das Anzeichen des göttlichen Strafgerichts über den Occident, von welchem aus das Verderben über das heilige Land und den Tempel in Jerusalem gekommen war. Nach der altprophetischen Idee, wonach die Organe des göttlichen Strafgerichts zuletzt selbst dem Strafgericht verfallen, wird dies Gericht durch den Flüchtling von Rom, den Muttermörder, der über den Euphrat geflohen ist, vollstreckt und, nachdem in ihm die Sünde den höchsten Gipfelpunkt erreicht hat, tritt der Weltuntergang und das Weltgericht

ein. Noch deutlicher erscheint Nero in der Rolle des danielischen Antichrist in dem in die erste Zeit Hadrians gehörigen fünften Buche der Sibyllinen. Auch hier wird er wiederholt als der Muttermörder bezeichnet (V. 142. 363), der die Hand gegen das eigene Geschlecht erhebt (V. 30), der aus Rom mit List flieht (V. 215. 143) und nun als Flüchtling von den Grenzen der Erde kommt (V. 363), von den Parzen herbeigeführt (V. 216), um mit den Medern und Persern, zu denen er entkommen (V. 146—148 vgl. V. 100), gegen das ihm verhaßte Volk zu ziehen (V. 148) und Rom einzunehmen (V. 366). Bei dieser Rückkehr erscheint er, wie der danielische Antiochus Epiphanes, als sich Gott gleich machend (V. 33. 34) und auf dem Gipfel seiner Macht zieht er gegen die Stadt der Seligen herauf, wo ihn der Messias vernichtet (V. 105—109). Auch hier nöthigt nichts über die ursprüngliche Gestalt der Nero-Sage hinauszugehen. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß zu einer Zeit, wo eine natürliche Rückkehr des geflohenen Nero bereits durch die gewöhnliche Grenze menschlichen Lebens zur Unmöglichkeit zu werden begann, die einmal überkommene und darum festgehaltene Vorstellung sich immer phantastischer gestaltete, immermehr daher jene Wiederkehr in ein übernatürliches Licht trat und so allmählich Raum gemacht wurde den Untergang Nero's als wirklichen Tod zu denken [a]).

---

a) Dennoch ist die Stelle V. 366: *ἧς χάριν ὤλετο τ' αὐτός* gewiß nicht in diesem Sinne zu verstehen, da eben in demselben Zusammenhange V. 363 noch ganz auf die ursprüngliche Form der Sage weist. Höchstens die sehr dunkle Stelle V. 410—412 ließe an wirklichen Selbstmord denken. Dagegen ist die Vorstellung von einem wunderbaren Verschwinden oder Wiedererscheinen Nero's dem Verfasser noch keinesfalls zum Bewußtsein gekommen. Wenn es V. 33 heißt, der Unheilstifter werde *ἄϊστος* sein, so braucht das noch nichts anderes zu bezeichnen, als wenn es IV, 117 heißt, er werde *ἄφαντος ἄπυστος* über den Euphrat fliehen und so plötzlich vom Schauplatz verschwunden sein, und wenn es V, 216 heißt, daß die Parzen *ἄξουσι μετέωρον ἕως ἐσίδωσί τε πάντες*, so bildet das eben nur den Gegensatz dazu, indem der einst Verschwundene durch des Geschickes Macht wieder auf eine allen sichtbare Höhe erhoben wird. Von einem wunderbaren Wiederaufleben ist jedenfalls nirgends die Rede; eine Beziehung auf die johanneische Apokalypse und ihre auf Nero gedeuteten Bilder zeigt sich

Endlich kommt noch das erste Stück des achten Buches der Sibyllinen in Betracht, das aus dem Ende der Regierung Marc Aurels herrührt. Hier zeigt schon V. 71, wo fast wörtlich V, 363 wiederkehrt, daß die einmal stereotyp gewordene Vorstellung des wiederkehrenden muttermörderischen Flüchtlings aus den älteren Orakeln ohne selbständige Fortbildung reproducirt wird. Daher kommt er auch hier aus Asien (V. 154), wo er in verborgenem Hinterhalt lauert, zieht mit großer Heeresmacht nach Rom, um die Stadt zu zerstören (V. 146. 147), und wird, nachdem Ῥώμη zur ῥύμη geworden (V. 165), samt seinen persischen Bundesgenossen (V. 167) von der Strafe für seine Blutschuld ereilt (V. 157—159), worauf die Herrschaft des Messias beginnt (V. 169 ff.). Die jüdische Apokalyptik hat sich also durchweg an die ursprüngliche Form der Sage gehalten und die auf Grund derselben ausgeprägte Vorstellung auch dann noch einfach fortgeführt, als ihr durch die weiter vorgerückte Zeit jener Grund unter den Füßen entschwunden war, — ein Beweis mehr dafür, daß dieselbe über keine andere Motive gebot, als die wir in dem heidnisch-römischen Ursprung der Sage gegeben sahen [a]).

---

nirgends. Selbst Baur spricht sich (a. a. O., S. 321. 322) darüber sehr zweifelhaft aus, obwol auch er noch behauptet, daß überall Nero als Christenverfolger erscheine. Dies ist aber charakteristisch genug nirgends der Fall. Ueberall werden nur seine Greuelthaten überhaupt, insbesondere sein Muttermord und höchstens noch der Versuch zur Durchstechung des Isthmus als Kennzeichen seines alle natürlichen und sittlichen Grenzen überschreitenden Gebarens erwähnt. Zuweilen erscheint er auch als der eigentliche Urheber der unter seiner Regierung durch seinen Feldherrn Vespasian begonnenen Unterwerfung des heiligen Landes. Dies ist eben der deutlichste Beweis, daß dieses sibyllinische Orakel rein jüdischen Ursprungs ist.

a) Der jüdische Ursprung des zuletzt besprochenen Stückes ist freilich nicht so sicher wie der der früher besprochenen Stücke, doch dürfte dasselbe wol höchstens bei der Vereinigung mit den folgenden christlichen Abschnitten dieses Buches eine judenchristliche Umarbeitung erfahren haben. Daraus würden sich dann auch die Anspielungen an die johanneische Apokalypse erklären, die man hier gefunden haben will. Doch berühren diese die Stücke derselben, die auf Nero gedeutet werden, nicht, und das θὴρ μέγας (V. 157) erscheint im Folgenden als Löwe gedacht in einer bildlichen Darstellung seines Untergangs, die in keiner Weise an die Apokalypse erinnert;

Ganz anders gestaltet sich die Sache in der einzigen selbständigen christlichen Apokalypse, in der unbestreitbar die Nero-Gestalt auftritt, in der ascensio Jesajae aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert. Hier ist nicht mehr wie in den Sibyllinen von dem geflohenen oder wiederkehrenden Nero die Rede, überhaupt nicht von der Person Nero's, sondern der Fürst dieser Welt, Beliar, tritt selbst am Ende der Tage auf in der Gestalt eines gottlosen Königs, des Mörders seiner Mutter, und spielt dann die Rolle des Antichrist, die mit unverkennbarer Anlehnung an Daniel ausgemalt wird. Hier wird also die Nero-Gestalt, und zwar wie sie durch die sibyllinische Apokalyptik bereits feste Umrisse gewonnen hatte, lediglich zum Typus, nach welchem die Erscheinung oder die letzte Incarnation des Teufels selbst gedacht ist. Eine Anlehnung an die Nero-Sage findet so wenig statt, wie eine Umbildung derselben. Frühestens am Ende des dritten Jahrhunderts begegnet uns eine solche Umbildung der Nero-Sage in die Gestalt, welche sie annehmen mußte, wenn man die überkommene Rolle, welche die Person Nero's in dem großen eschatologischen Drama spielen sollte, festhalten wollte, trotzdem daß jede Möglichkeit geschwunden war, an die ursprüngliche Form der Sage anzuknüpfen. Nachdem mehr als zwei Jahrhunderte seit dem Sturze Nero's verflossen waren, konnte man denselben natürlich nicht mehr als Flüchtling aus Asien wiederkehrend denken, er mußte von Gott wieder auferweckt sein, um als Antichrist zu erscheinen. In diesem Sinne hat allerdings der Commentar des 303 in der diocletianischen Verfolgung gestorbenen Victorinus von Petabio, dessen Echtheit und Integrität übrigens keineswegs gesichert ist (vgl. Lücke a. a. O., S. 973), den Antichrist der Apokalypse gedeutet (vgl. ebend., S. 976); aber selbst wenn diese Deutung wirklich von ihm herrührt, so steht er damit noch ganz allein in seiner Zeit. Merkwürdig genug ist es, daß bald darauf Lactantius die Sage von dem wiederkehrenden Nero nur

---

die Erscheinung, daß ältere Vorstellungen in neue Anschauungskreise mit herübergenommen werden, in denen sie eigentlich keinen Boden mehr haben, ist in der apokalyptischen Literatur sehr häufig, und namentlich in den Sibyllinen werden ältere Orakel oft genug in solcher Weise reproducirt.

aus den Sibyllinen herleitet und als einen unsinnigen Wahn verwirft, weil dabei an ein Jahrhunderte langes Leben Nero's gedacht werden müsse (De morte persec., cap. 2). Hieraus erhellt, daß auch er noch nur die ursprüngliche Form der Sage im Blicke hat, an eine Wiederbelebung des gestorbenen Nero noch gar nicht denkt. Sollte also vor ihm Victorin in diesem Sinne die Apokalypse gedeutet haben, so hat er nicht etwa dieselbe aus einer bereits vorhandenen Umbildung jener Sage erklärt, sondern ist durch seine Deutung der Apokalypse auf Nero genöthigt worden, derselben diese neue Wendung zu geben. Lactanz aber denkt auch nicht einmal daran, daß man den wiederkehrenden Nero für den johanneischen Antichrist halten könne — von dem er überhaupt in diesem Zusammenhange gar nicht redet —, sondern er eifert nur dagegen, daß man ihn nicht etwa für den Vorläufer des als Antichrist erscheinenden Teufels halte. Und wirklich findet sich diese Vorstellung, wonach Nero keineswegs der Antichrist, sondern nur ein Vorläufer desselben ist, noch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bei Martin von Tours (gest. 397), welcher den Nero im Occident herrschen läßt, während der eigentliche Antichrist als Pseudo-Messias sich im Orient etablirt und von dort aus durch Besiegung Nero's die Weltherrschaft erlangt (vgl. Sulp. Sever. dial. s. bei Schneckenburger in den Jahrbüchern f. d. Th. 1859, S. 427). Erst bei Augustin finden wir die Vorstellung erwähnt, daß einige den wiederkehrenden Nero als den Antichrist erwarten, sei es nun, daß er wieder auferweckt (wie bei Victorin) oder wunderbar in voller Lebenskraft erhalten sei (wie bei Lactanz) bis auf die Zeit seines Wiedererscheinens (De civit. dei XX, 19, 3). Er weiß aber nur diese Sage auf eine verkehrte Deutung von 2 Theſſ. 2 zurückzuführen, bei welcher Stelle auch Hieronymus, ohne übrigens der Sage zu erwähnen, an Nero denkt (ad Alg. quaest. XI), während er bei der Stelle Dan. 11, 28 erwähnt, daß viele den Nero für den dort geweißagten Antichrist hielten. Bei Sulpicius Severus endlich finden wir die Stelle Apok. 13, 3 von der geheilten Todeswunde ausdrücklich auf Nero bezogen, der sich selbst (wie man glaube) entleibt habe, aber wunderbar geheilt sei, um als Antichrist am Ende der Welt wiederzukommen (Hist. s. ed. Horn [Lugd. Bat.

1647] II, 373). Hier hat also die Deutung der Apokalypse nicht wie bei Victorin auf eine Auferweckung, sondern auf eine wunderbare Heilung des am Leben erhaltenen Nero geführt. Jedenfalls ist eine wirkliche Umbildung der Nero-Sage vor dem vierten Jahrhundert nicht constatirt, und auch da tritt sie in verschiedenen Gestalten auf, die alle aus dem Versuche hervorgegangen zu sein scheinen, die aus der jüdischen Apokalyptik überkommene Nero-Gestalt zur Deutung der apokalyptischen Vorstellungen des N. T.'s zu verwerthen.

2. Die paulinische Apokalyptik.

Innerhalb des N. T.'s meinte man zunächst in 2 Theff. 2 eine apokalyptische Verwerthung der Nero-Sage gefunden zu haben, woraus sich dann freilich die Unechtheit dieses Briefes von selbst ergab. Der dort mit allen Farben des danielischen Antichrist gezeichnete Mensch der Sünde sollte der wiederkehrende Nero sein, den für jetzt noch Vespasian und sein Sohn Titus aufhalte (vgl. Kern in der Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1839, II). Es liegt aber auf der Hand, daß in jenem Bilde kein Zug vorkommt, der mit irgend einer zwingenden Nothwendigkeit auf die Nero-Sage führt. Wir haben hier die Schilderung der letzten Personification des gottfeindlichen Princips, wie sie seit Daniel in der apokalyptischen Anschauung stehend geworden; wenn aber die Realisirung derselben in dem wiederkehrenden Nero in den Blick gefaßt wäre, so würden die Farben dazu doch in irgend einem Punkte von der geschichtlichen Nero-Gestalt entlehnt sein, wie es überall in den Sibyllinen geschieht. Nicht einmal als Christenverfolger aber wird dieselbe geschildert. Dazu kommt, daß der *κατέχων* hierbei gar nicht erklärt ist. Denn das ist ja keine Erklärung, wenn man sagt, Vespasian und Titus seien der *κατέχων*; es müßte doch in der Darstellung irgend ein Motiv nachgewiesen werden, woher gerade diese Kaiser als das Wiederaufkommen Nero's und die damit eintretende Vollendung der Gottlosigkeit hemmend gedacht sind. Kehrt einmal Nero mit satanischen Kräften ausgerüstet wieder, so kann das so gut zu Vespasians Zeit, wie zu jeder andern Zeit geschehen; Vespasian hemmt sein Kommen nicht, oder wenn er es thut, so ist nicht abzusehen, warum

nicht seine Nachfolger es ebenso hemmen. Daß hiermit ein Hauptzug in dem apokalyptischen Gemälde unerklärt bleibt, hat auch Baur übersehen; dagegen scheint er gefühlt zu haben, daß die Beziehung des Menschen der Sünde auf Nero, für die im Context jeder Anhalt fehlt, aus der geschichtlichen Situation des Briefes motivirt werden müsse. Er nimmt daher an, daß derselbe geschrieben sei, als das Gerücht von dem ersten Pseudo=Nero Asien und Achaja — und also wol auch Macedonien — beunruhigte (Tac. hist. II, 8. 9 f. o.) und die Christen daraufhin nun die Parusie Christi unmittelbar erwarteten, um vor ähnlichen Täuschungen zu warnen (vgl. Theol. Jahrb. 1855, II). Es erhellt, daß diese Annahme voraussetzt, was wir oben auf's bestimmteste leugnen mußten, daß die Sage von der Wiederkehr Nero's unter den Christen entstanden war und daß man von vornherein in dem wiederkommenden Nero den Antichrist erwartete. Aber auch abgesehen davon lehrt ein Blick auf 2 Theff. 2, 2. 3, daß die Situation unseres Briefes die gerade entgegengesetzte ist. Nicht daß man eine bestimmte geschichtliche Erscheinung irrtümlich für den Antichrist gehalten und darum die Parusie so nahe geglaubt habe, wird gerügt, sondern daß man die Parusie so unmittelbar nahe erwarte und darüber vergessen zu haben scheine, wie doch der Wiederkunft Christi erst die Parusie des Antichrist vorausgehen müsse, in dem die ἀνομία, die jetzt erst in ihren geheimen Anfängen wirke, ihren höchsten Gipfelpunkt erreiche. Neuerdings hat Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1862, III) die Beziehung dieser apokalyptischen Schilderung auf die Nero=Sage wieder aufgenommen, indem er den Brief in die Zeit Trajans verlegt; aber er hat auf diesem Standpunkte noch weniger vermocht, die einheitliche Conception derselben zum Verständnis zu bringen. Wenn die ἀποστασία und ἀνομία der Abfall zur gnostischen Irrlehre ist, wie soll dann aus jener nach 2, 3 die Wiederkunft Nero's hervorgehen und diese nach 2, 7. 8 in ihm gipfeln? Wenn der Bestand des Römerreichs und sein zeitweiliger Inhaber Trajan der κατέχων ist, wie soll dann dasselbe Römerreich in seinem Nero redivivus die höchste Vollendung des Antichristentums erzeugen? Ist es doch ein Widerspruch, der diese ganze Combination aufhebt, daß Trajan, auf dessen anhaltende

Christenverfolgung 1, 4 ff. gehen soll, und in dem somit das Römerreich sich bereits als antichristlich gezeigt hat, die Vollendung des Antichristentums aufhalten soll. Hat sich also der Versuch, die apokalyptische Anschauung des zweiten Thessalonicherbriefes aus der Beziehung auf die Nero-Sage aufzuhellen, in allen bisherigen Formen als unhaltbar erwiesen, so wird es erlaubt sein zu versuchen, ob dieselbe sich nicht unter Voraussetzung der Echtheit des Briefes, gegen die sonst nichts erhebliches vorliegt, befriedigender erklären läßt. Es kann nicht unsere Absicht sein, das Gewirr von Auslegungen, das sich um diese Stelle angesammelt hat, einer Kritik zu unterwerfen; wir gedenken nur kurz zu zeigen, wie eine methodische Erklärung unserer Stelle von allen Seiten her auf den bereits von Schneckenburger (vgl. Jahrb. f. d. Theol. 1859, III) gewiesenen Weg hinführt.

Maßgebend für die Vorstellung des Apostels ist zunächst dies, daß er 2, 3 die Offenbarung des Menschen der Sünde nur als die Vollendung desjenigen betrachtet, was er als den Abfall schlechthin bezeichnet (ἡ ἀποστασία), der vor der Wiederkunft Christi eintreten muß. Von einem Abfall aber kann auf dem Gebiete des Heidentums, das Gott nicht einmal kennt (1, 8), geschweige denn ihm dient, selbstverständlich nicht die Rede sein. Von einem Abfall innerhalb des Christentums wissen unsere Briefe nichts und können dieselben, da sie an eine junge Christengemeinde geschrieben sind, noch nichts wissen. Wollte man aber auch daran denken, so müßte dann der Antichrist selbst aus den abtrünnigen Christen hervorgehend gedacht sein, wofür die folgende Schilderung desselben auch nicht den geringsten Anhalt bietet. Es kann also nur der Abfall des Judentums gemeint sein, und da dieses speciell durch das Gesetz Gott verpflichtet war, so ist der charakteristische Ausdruck für diesen Abfall die ἀνομία (2, 7), der Repräsentant desselben der ἄνομος (2, 8). Die Behauptung, daß der Begriff der ἀνομία nothwendig auf heidnische Gottlosigkeit hinweise, ist durchaus unbegründbar (vgl. z. B. Matth. 23, 28. Hebr. 1, 9; 8, 12; 10, 17). Vielmehr konnte den auf ihr Gesetz pochenden Juden ihr gottfeindliches Wesen nicht vernichtender vorgehalten werden, als wenn dasselbe als ἀνομία charakterisirt wurde. Wenn nun der Apostel 2, 7

sagt, daß das Geheimniß der ἀνομία, d. h. die in ihrer endlichen Vollendung noch verborgene Gottfeindschaft, doch bereits in Wirksamkeit sei, so kann dabei nur an eine feindselige Gegenwirkung gegen das Christentum gedacht werden, die ihm in seiner bisherigen Missionswirksamkeit entgegengetreten war. Eine solche hatte er aber bisher nur von Seiten der Juden erfahren. In Jerusalem waren die ersten Märtyrer gefallen, nur bei den Juden konnte ihr Unglaube und Widerstand gegen die Verkündigung und Forderung eines Gottgesandten, der von ihrem Gott legitimirt war, als sträflicher Ungehorsam (1, 8), als ἀνομία qualificirt werden. Während aber die Urgemeinde in Jerusalem durch ihr treues Festhalten an dem väterlichen Gesetze den Widerwillen ihrer Volksgenossen gegen die Anhänger des auf Anlaß des Sanhedrin gekreuzigten Nazareners entwaffnete, richtete sich der ganze Haß des fanatischen Judentums gegen den Verkündiger eines Evangeliums, das die Heiden vorzugsweise zu Trägern der messianischen Zukunftshoffnung erhob und sie zugleich vom mosaischen Gesetze freisprach. Von dem Beginn seiner Missionswirksamkeit an hatte Paulus durch die Verfolgungen der Juden zu leiden gehabt (Act. 9, 23. 24 vgl. 2 Kor. 11, 32. 33. Act. 9, 29; 13, 8. 45). Wo sie selbst keine Macht hatten, wiegelten sie die heidnische Bevölkerung gegen ihn auf (Act. 13, 50; 14, 2. 5. 19) oder verklagten ihn bei den Behörden. Gerade in Thessalonich war er durch einen von ihnen angestifteten Pöbelaufstand genöthigt worden, die Stadt zu verlassen (Act. 17, 5—9); von dort waren sie ihm nach Beröa nachgeschlichen und hatten ihn gezwungen, seine kaum begonnene Wirksamkeit wieder zu verlassen (17, 13. 14). Auch in Korinth litt er fortgehends unter den Anfeindungen seitens der Synagoge (18, 6 vgl. 1 Thess. 3, 7), und vielleicht lag die Erfahrung soeben hinter ihm, wie der Synagogenvorstand auch hier ihn beim Proconsul verklagt und seiner Wirksamkeit ein Ende zu machen gesucht hatte (Act. 18, 12—17). Sie waren die ἄτοποι καὶ πόνηροὶ ἄνθρωποι, durch welche der Satan schon so vielfach seine Schritte gehemmt hatte (1 Thess. 2, 18), von denen errettet zu werden für ihn die Bedingung einer ungehemmten Wirksamkeit des Wortes Gottes ist (2 Thess. 3, 1. 2).

Aber auch in anderer Beziehung hatte der Apostel die Feindschaft der Juden zu kosten bekommen. Es ist unbegreiflich, wie man es hat verkennen können, daß die Erörterungen in 1 Theſſ. 2 keine gemüthlichen Herzensergießungen sind, sondern eine sehr bestimmte apologetische Absicht haben. Dies haben mit vollem Rechte schon Lipsius (vgl. Studien u. Krit. 1854, IV) und v. Hofmann (Die heilige Schrift N. T.'s I, Nördlingen 1862) geltend gemacht. Man hatte den jungen, noch unbefestigten Christen einzureden gesucht, sie seien von schlauen, ehrgeizigen und selbstsüchtigen Betrügern irregeführt und jetzt, nachdem sie sich dadurch die unvermeidliche Feindschaft ihrer Volksgenossen zugezogen, im Stiche gelassen. Die sich mit solchen Verleumdungen an die neue Gemeinde herandrängten, waren natürlich nicht ihre heidnischen Volksgenossen, sondern die Volksgenossen jener angeblichen Betrüger, und da von judaistischen Gegnern in dieser Lebensperiode des Apostels noch keine Spur sich zeigt, kann man nur an jene selben fanatischen Juden denken, die jetzt seine eigene Gemeinde gegen den Apostel aufwiegeln wollten. Dies hat noch jüngst Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1866. III, 296 f.) mit Recht anerkannt. Der schlagendste Beweis dafür ist der Abschnitt 1 Theſſ. 2, 14—16, der darum oft den Auslegern so fremdartig erschien, weil sie sich nicht in die geschichtliche Situation des Briefes lebendig genug hineinversetzt hatten. Mitten in seiner Selbstverteidigung bricht der ganze heilige Zorn des Apostels gegen diese ungläubigen Juden los. Wie sie einst die Propheten gemordet haben, so haben sie den Herrn selbst getödtet, wie sie die Gemeinden in Judäa verfolgt haben, so verfolgen sie den Apostel und seine Gefährten, wie sie Gott mißfallen, so sind sie allen Menschen zuwider, indem sie die Heidenmission und damit die Errettung der Heiden durch die Predigt des Evangeliums zu hindern trachten. So suchen sie das Maß ihrer Sünde voll zu machen, während der Zorn Gottes doch schon im höchsten Maße auf sie herabgekommen ist. Bekanntlich findet sich keine ähnliche Diatribe gegen die Juden in allen paulinischen Briefen; aber die an die Thessalonicher sind auch die einzigen Denkmäler einer Lebensperiode des Apostels, in welcher er noch mit keinem innerchristlichen Gegensatze, sondern nur mit

dem ungläubigen Judentume zu kämpfen hatte. Es war die Periode der schärfsten Spannung zwischen ihm und seinem Volke, das den abtrünnigen Vorkämpfer des Christentums mit dem wildesten Fanatismus verfolgte.

Gieng das Judentum auf diesem Wege fort, so war das Ende leicht vorauszusehen. Die immer feindseligere Verstockung gegen die Verkündigung des wahren Messias mußte endlich zum völligen Abfall von dem Gotte führen, der ihn gesandt hatte. Jetzt eiferten sie um Gott mit Unverstand, der verborgene Kern dieses Eifers aber war Ungehorsam gegen Gott und seinen Willen. Wenn die so noch verborgene Sünde der ἀνομία erst ganz sich ausgewirkt hatte, dann konnten sie nur noch den Weg einschlagen, auf welchem ihr principieller Bruch mit Gott und seinem Willen ganz offen zu Tage trat. Die vollendete Verstockung des Volkes gegen den wahren Messias war der vollendete Abfall von Gott, und die letzte Offenbarung desselben konnte nur noch darin bestehen, daß man ihm sein lügnerisches Abbild gegenüberstellte. Schon Jesus hatte das Auftreten falscher Messiasse geweißagt (Matth. 24, 23. 24), im nächsten Anschluß daran denkt Paulus den Menschen der Sünde als den Pseudo-Messias. Der aus dem Abfall des Judentums sich erhebende Mensch der Sünde (2, 3), in welchem das Geheimnis der ἀνομία zur vollsten Offenbarung und Machtentfaltung kommt (2, 7), kann nur selbst ein Jude sein und nicht ein römischer Kaiser. Wenn man die Schilderung dieses Widersachers (2, 4) aus der Selbstapotheose der römischen Kaiser erklären wollte, so übersah man, daß diese Schilderung sich an Dan. 11, 36 ff. anlehnt und auf den Pseudo-Messias vortrefflich paßt. In dem Messias sollte Gott selbst zu seinem Volke kommen (Luk. 1, 17. 76); eine Anmaßung der Messiaswürde war darum nichts geringeres als blasphemische Anmaßung göttlicher Würde und Verehrung (vgl. Mark. 14, 64), die selbst vom heidnischen Standpunkte aus als Frevel wider alles, was Gott heißt, und jeden Gegenstand göttlicher Verehrung erscheinen mußte. Schon darin, daß er sich im Tempel zu Jerusalem niederläßt, um seine göttliche Würde zu erweisen, erhellt, daß nur an einen jüdischen Pseudo-Messias gedacht werden kann, da dies voraussetzt, daß er selbst in dem Tempel die Wohnstätte Gottes sieht.

[illegible] Weltgeschichte [illegible] Selbst-[illegible] Vollendung des [illegible] der [illegible] Judentums als [illegible] der Messias [illegible] aus der [illegible], womit [illegible] zum Glauben [illegible] Matth. 24, 24 [illegible] Pseudo-Prophetentums. [illegible] Weltherrscher [illegible] Pseudo-Prophetentum [illegible] Pseudo-Messias [illegible] als Gott- [illegible] Wunder legitimieren und mit den Kräften zur Verführung ausgerüstet sein. Konnte und wollte das Volk seine Zukunftshoffnung nicht aufgeben, so mußte es die Erfüllung derselben zuletzt bei diesem Pseudo-Messias suchen, er mußte ihn zum Helden der jüdischen Revolution machen. War der Pseudo-Messias mit [illegible] Kräften ausgerüstet, so lag die Aussicht nahe genug, daß die von ihm geleitete Revolution siegen und [illegible] das [illegible] des am Ende der Tage verheißenen Gottesreiches erfüllen werde, das sich dann zugleich als das vollendete Antichristentum dem Reiche Christi entgegenstellen werde, freilich nur um durch die Wiederkunft Christi ein plötzliches Ende zu finden.

Hieraus allein erklärt sich vollkommen, was Paulus unter dem *ὁ κατέχων* oder *τὸ κατέχον* denkt, das diese letzte Entwicklung des gottfeindlichen Wesens noch aufhält. In dem Maße als das Judentum im großen und ganzen sich feindlich gegen das Evangelium verschlossen hatte, hatte das Heidentum sich dem Apostel auf seinen Missionswegen willig und empfänglich gezeigt. Natürlich war ihm auch hier Unglaube und Ungehorsam begegnet, die Heiden hatten seit dem Beginn seiner evangelischen Predigt in Thessalonich ihre gläubig gewordenen Volksgenossen vielfach verfolgt und bedrängt (1 Thess. 1, 6; 2, 14; 3, 3. 4 vgl. 2 Thess. 1, 4. 6), aber ein principieller Widerstand war ihm von Seiten der Heiden nie ent-

gegengetreten. Wo der heidnische Pöbel zu Feindseligkeiten überging, da war er von den fanatischen Juden aufgehetzt worden; aber die römische Rechtsordnung hatte sich immer noch als der beste Schutz dagegen erwiesen. Schon die Hinrichtung Jesu war von dem jüdischen Sanhedrin dem nachgiebigen Procurator nur abgetrotzt worden, hie und da hatten sich wol römische Behörden auch sonst dem Andringen der jüdischen Bevölkerung mehr oder weniger gefügt (16, 22. 23), aber noch jüngst hatte der Proconsul von Achaja die Juden mit ihrer Anklage gegen den Verbreiter einer religio illicita einfach abgewiesen (Act. 18, 16. vgl. 17, 9; 16, 37. 39). Wir wissen aus dem unter Nero geschriebenen Römerbriefe, wie Paulus die bestehende römische Staatsordnung trotz der großen Gebrechen ihrer Träger nicht nur für eine göttliche Ordnung hielt, sondern auch für eine, die im großen und ganzen Recht und Gerechtigkeit handhabte (13, 3. 4). Vollends aber der jüdischen Revolution stand die römische Staatsordnung noch immer als ein scheinbar unüberwindliches Hemmnis entgegen. Es kann keine Frage sein, daß die alte Erklärung des *κατέχον* von der römischen Staatsordnung die einzig richtige ist, zumal sich so am einfachsten der Wechsel des Masculini und Neutri erklärt, da man diese ebensowol an sich, wie in ihrer jeweiligen Spitze, dem Kaiser, in den Blick fassen konnte. Erst wenn die pseudomessianische Revolution dieses letzte Bollwerk, das dem Andringen des jüdischen Antichristentums noch im Wege stand, niedergeworfen hatte — und dies mußte ihr, da sie mit übermenschlichen Wunderkräften ausgerüstet und dies Hemmnis einst hinweggeräumt zu werden bestimmt war, schließlich doch gelingen —, dann konnte die letzte Machtentfaltung des gottfeindlichen Wesens ungehemmt sich vollenden und die Welt war reif geworden zum Gericht, das der wiederkehrende Messias bringen sollte.

Ist dieses die apokalyptische Zukunftsaussicht des Apostels, so ist ihre Entstehung nach allen Seiten wohlverständlich. Schon die älteste Ueberlieferung der Reden Jesu knüpft seine Wiederkunft an die unaufhaltsam nahende Katastrophe in Judäa (Matth. 24. Mark. 13), in welcher dort das Gericht über die blutbefleckte Hierarchie, die das Maß der Sünden ihrer Väter voll macht (Matth.

23, 32—36), und über das unbußfertige Volk sich vollzieht. Zu jener Katastrophe konnte es aber erst kommen, wenn die pseudo-messianische Revolution in Judäa ihr Haupt erhob und so den letzten Kampf mit der Weltmacht heraufbeschwor. Was hat denn Paulus anders gethan, als daß er die Sünde des sich verstockenden Israel in der Gestalt des Pseudo-Messias gipfeln und diesen in jenem Revolutionskampfe den κατέχων, die römische Weltmacht durch Satans Macht und List besiegen ließ, um dann von dem wiederkehrenden Messias selbst vernichtet zu werden? Während die Urapostel das von Jesu gedrohte Gericht noch durch die Verkündigung des Jonaszeichens der Auferstehung rückgängig zu machen hofften und unter den Eindrücken ihrer anfangs keineswegs aussichtslosen Missionsarbeit auf die Gesammtbekehrung Israels unverdrossen hinarbeiteten, die dann die Wiederkunft des von dem unbußfertigen Volke getödteten Messias und mit ihr die Heilsvollendung herbeiführen sollte, sah auch Paulus von der definitiven Entscheidung Israels die Endvollendung abhängig, nur daß der von dem jüdischen Fanatismus verfolgte Heidenapostel nichts anders mehr als die höchste Steigerung seiner Verstockung bis zur satanischen Gestalt des Pseudo-Messias und mit ihr das Gericht erwartete. Wer nicht eine fatalistische Vorherbestimmung der Weltgeschicke annimmt, sondern an ein der menschlichen Selbstentscheidung freien Spielraum gewährendes Walten der göttlichen Weltregierung glaubt, der muß zugeben, daß die eine Anschauung so berechtigt war als die andere; daß aber jede, weil sie auf das zuletzt doch menschlich unberechenbare Spiel der freien Entscheidung gegründet war, ihre Bewährung der Zukunft anheimstellen mußte. Wenn nie mehr in den späteren paulinischen Briefen diese apokalyptische Combination auftaucht, so ist das ein deutlicher Beweis, daß Paulus selbst sie später aufgegeben hat. Als er den Römerbrief schrieb, war er zu der Anschauung der Urapostel zurückgekehrt, wonach die endliche Bekehrung Israels die Heilsvollendung herbeiführen werde (11, 15). Aber freilich konnte diese nicht, wie es die Urapostel anfangs erwarteten, die Bedingung für die Ausbreitung des Heils über die Völkerwelt sein. Die zeitweise Verstockung Israels war bereits das Mittel geworden, um das Heil den Heiden zu bringen (11, 11), und erst

wenn die Fülle der Heiden eingegangen war, konnte Israel als Volk, nun nicht mehr zur Feindschaft wider das Christentum, sondern zur Nacheiferung gereizt (11, 11. 14), gerettet werden (11, 25. 26). In dieser Umwandlung der paulinischen Anschauung liegt von selbst der Beweis, daß es sich hier nicht um die Substanz der göttlichen Offenbarung über die Heilszukunft, sondern um die Vorstellungsform von ihrer geschichtlichen Verwirklichung handelt, welche durch die wechselnden Zeitverhältnisse bedingt war und sein mußte.

3. Die Zeitlage der johanneischen Apokalypse.

Eine völlig geänderte Zeitlage zeigt uns die johanneische Apokalypse, die kurz vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. Das Judentum, das einst so enge mit den Geschicken des jungen Christentums verflochten war, daß in einer oder der andern Form seine definitive Entscheidung dafür oder dagegen diesem den Sieg bringen mußte, hatte seine weltgeschichtliche Rolle ausgespielt. Die pseudomessianische Revolution war gekommen; aber sie hatte sich im ohnmächtigen Kampfe gegen das übermächtige Römerreich verzehrt, von ihr war für das Christentum nichts mehr zu fürchten. Im Vordergrunde der Zukunftsaussicht des Apokalyptikers steht der unmittelbar bevorstehende Fall Jerusalems, der ihm eine so ausgemachte Sache ist, daß er denselben keiner eingehenderen Darstellung mehr würdigt, sondern sich nur noch mit der Frage beschäftigt, wie trotzdem die von allen Propheten verheißene endliche Errettung eines letzten Restes dieses unglücklichen Volkes zu Stande kommen werde. Das ist die Bedeutung des so viel misdeuteten Kap. 11 der Apokalypse. Dasselbe beginnt mit der Eroberung Jerusalems durch die heidnischen Heere (11, 1. 2). Daß der Apokalyptiker eine Errettung des eigentlichen Tempelhauses gehofft habe, würde nur richtig sein, wenn es möglich wäre den *ναὸς τοῦ θεοῦ* (11, 1) eigentlich zu fassen. Dies ist aber augenscheinlich unmöglich, da dann nicht nur seine Errettung, sondern auch die der jüdischen Priesterschaft (*οἱ προςκυνοῦντες ἐν αὐτῷ*) in den Blick gefaßt wäre, was selbstverständlich ein Widersinn ist. Es kann darum

der Tempel Gottes in Jerusalem nur die gläubige Judengemeinde daselbst sein, die schon Christus zur schleunigen Flucht beim Ausbruch des letzten Krieges ermahnt hatte (Matth. 24, 16) und die nun vor dem Zorngericht über Israel bewahrt wird, wie die Gemeinde in der Völkerwelt vor den über sie ergehenden Zorngerichten (7, 2. 3; 9, 4). Nur sie kann ebensogut als der Tempel Gottes (1 Petri 4, 17 vgl. 2, 5) mit seinem Altar (Hebr. 13, 10), wie als die Gesamtheit der in diesem Tempel Anbetenden bezeichnet werden. Der Vorhof dagegen oder die ungläubige Judengemeinde wird der Heidenherrschaft preisgegeben, welche nach dem Typus der danielischen Unglückszeit (Dan. 7, 25; 12, 7) 3½ Jahre dauert [a]). Der Fall Jerusalems ist also nicht mehr das unmittelbare Signal zur Wiederkunft Christi, wie in der ältesten Ueberlieferung der Wiederkunftsreden, deren wesentliche Echtheit gerade durch ihr Verhältnis zur Apokalypse auf die einleuchtendste Weise sich bewährt, die Zeit der großen Trübsal, welche nach Matth. 24, 21 die Gläubigen zu erwarten haben (vgl. Apok. 7, 14), fällt nicht mehr zusammen mit dieser Katastrophe, sondern beginnt mit ihr. Der Grund davon ist auch hier nicht, daß die ältere Weissagung sich geirrt hat, sondern daß dem Volk Israel, das durch seine Hauptstadt repräsentirt wird, selbst nach dem Eintritt des von Jesu gedrohten Gerichtes noch eine Bußfrist vergönnt wird. So gewiß nämlich diese Heidenherrschaft, die mit dem Fall Jerusalems beginnt, ein Gottesgericht ist, so hat dasselbe doch den Zweck, Israel zur Buße zu führen. Geradeso sind ja alle vorbereitenden Plagen, welche über die Völkerwelt ergehen, zugleich Aufforderungen zur Buße; aber immer und immer wieder hebt die Apokalypse hervor, daß die Erdbewohner nicht Buße thaten (9, 20. 21; 16, 9. 11. 21). Während so das Heidentum im großen und ganzen unbußfertig dem Gerichte entgegenreift [b]), hat das Volk der Verheißung noch

a) Diese Zahlen sind natürlich nicht chronologisch, sondern schematisch zu nehmen. Es ist der ganzen Zahlensymbolik der Apokalypse widersprechend, hierin eine wirkliche Zeitangabe zu finden. Die 3½jährige Dauer charakterisirt diese Zeit als eine drangsalsvolle Gerichtszeit.

b) Obwol die Christengemeinde der Gegenwart aus allen Völkern gesammelt ist (5, 9; 7, 9; 14, 3), so scheint der Apokalyptiker doch in der nächsten

eine Zukunft. Um diese herbeizuführen, sendet Gott in dieser Zeit der Heidenherrschaft zwei Propheten gleich Moses und Elias, die freilich wie der letzte Gottgesandte von den Heiden getödtet, aber auferweckt und zum Himmel erhöht werden (11, 3—12). Wenn nun das letzte Gottesgericht (vgl. 6, 12) hereinbricht, dann wird zwar immer noch ein großer Theil des Volkes zu Grunde gehen, aber die Uebrigbleibenden werden Buße thun (11, 13). Der Apokalyptiker wagt nicht mehr wie Paulus (Röm. 11, 26) auf die endliche Gesamtbekehrung Israels zu hoffen; aber gemäß der altprophetischen Verheißung (vgl. Röm. 9, 27—29) wird doch noch ein Rest Israels gerettet werden, freilich nicht ohne daß Gott durch seine Gerichte nicht weniger wie durch seine Propheten und die an ihnen und durch sie verrichteten Wunderwerke das Aeußerste gethan hat, um sie zur Buße zu vermögen. Und wie einst mit der Gesamtbekehrung Israels die Urapostel (Act. 3, 19. 20), wie Paulus mit der Wiederannahme Israels (Röm. 11, 15) den Eintritt der Vollendungszeit erwartete, so tritt auch hier mit dieser Bekehrung des Restes Israels das Ende der Heidenherrschaft über Israel und der großen Trübsalszeit der Gemeinde ein mit dem Gerichte über die Weltmacht (11, 14) und der dann folgenden Vollendung des Gottesreiches (11, 15 ff.) [a]).

Zukunft keine irgend umfassende Heidenbekehrung mehr zu erwarten. Wahrscheinlich erwartete er auf Grund der altprophetischen Vorstellung (Jes. 60, 3. 11. Ps. 72, 10) die Bekehrung der Heiden im weiteren Umfange erst zur Zeit des tausendjährigen Reiches, in welchem er allein unter den neutestamentlichen Schriftstellern eine irdische Vollendung der (freilich keineswegs mehr national-israelitischen) Theokratie hofft.

a) Diese Folge der Ereignisse richtig zu erkennen, ist für die ganze apokalyptische Conception unseres Buches von entscheidender Bedeutung. Es ist dabei zu erinnern, daß das erste Wehe mit der fünften Posaune gekommen war (9, 12), das zweite umfaßt die Ereignisse, die sich an die sechste Posaune anschlossen (11, 14). Diese brachte nämlich über die Völkerwelt das höllische Reiterheer (9, 13—21) und über Israel das letzte Gottesgericht (11, 13), zu dessen Verständnis 11, 1—12 voraufgeschickt werden mußte. Das dritte Wehe, das mit der siebenten Posaune kommt (11, 15), kann darum nur noch das Endgericht sein. Aber dasselbe kann in diesem Gesichte noch nicht beschrieben werden; denn das Büchlein, welches diese Schluß-

Während so das Schicksal Jerusalems oder die Endentscheidung Israels keinen unmittelbaren Anhaltpunkt mehr für die apokalyptische

---

katastrophe enthielt (10, 1. 2), muß der Seher verschlingen, und also seinen Inhalt noch bei sich behalten, so bitter es ist, dieses Süßeste bei sich behalten zu müssen (10, 8—10), oder, unter einem andern Bilde, er muß versiegeln, was die Donner dieses Gerichtes reden, und darf es noch nicht niederschreiben (10, 3. 4), obwol er die eidliche Versicherung erhält, daß es in den Tagen der siebenten Posaune sich vollenden soll und damit alle Verheißung der Propheten zur Erfüllung bringen (10, 5—7), obwol ihm die Aussicht eröffnet wird, daß es noch durch seinen Mund prophezeit werden soll (10, 11). Daß es aber mit der siebenten Posaune eingetreten ist, zeigen die himmlischen Lobgesänge, welche die Vollendung des Gottesreiches feiern (11, 15—18). Es ist dies einer der entscheidendsten Punkte, an welchem sich zeigt, daß die Auffassung der Apokalypse als eines fortlaufenden Gesichtes exegetisch unhaltbar ist. Daß der Engel schwört, es komme mit der siebenten Posaune die Vollendung und daß sie „thatsächlich doch nicht kommt" (vgl. noch Düsterdieck, Krit.-exeg. Handlung über die Offenbarung Johannis [Göttingen 1859], S. 348), ist eben ein unlösbarer Widerspruch, wie die Annahme, daß das Endgericht und die Endvollendung trotz des ἦλθεν in 6, 17; 11, 18; 19, 7 noch nicht gekommen sei; und die bei dieser Auffassung nothwendige Annahme „proleptischer Scenen" ist nur das offene Eingeständnis ihrer exegetischen Undurchführbarkeit. Diese der Oekonomie aller anderen prophetischen und apokalyptischen Schriften widersprechende Annahme scheitert schon an der Einleitungsvision (1, 9 bis 3, 22), die nothwendig von dem folgenden abgelöst werden muß, sofern sie die Berufung des Sehers und die praktisch-paränetische Verwerthung aller folgenden Gesichte enthält. Mit ihr enthält die Apokalypse deren sieben, die durch besondere Eingangsscenen deutlich von einander gesondert und ihrem Inhalt nach charakterisirt sind. Dieselben gehen sämtlich bis zum Ende, nur daß dasselbe fortgehend immer klarer in seinen Details enthüllt wird. Gleich die zweite sondert sich nach der Einleitung (4, 1) durch das εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι (4, 2) deutlich von der vorigen ab. Sie läßt aus dem dem Lamme übergebenen Zukunftsbuch durch Oeffnung seiner Siegel die von Christo geweißagten Vorzeichen des Endes hervorgehen; aber nachdem sie mit den beim sechsten Siegel eintretenden Vorboten des Weltunterganges (6, 12—14 vgl. Matth. 24, 29) bis zum Kommen des Endes vorgerückt (6, 17) und Kap. 7 gezeigt, wie die Gläubigen vor den letzten Gerichten, die über die Völkerwelt ergehen, bewahrt und die in der letzten Drangsalszeit gefallenen Märtyrer der Seligkeit theilhaftig werden, tritt mit der Eröffnung des siebenten Siegels ein momentanes Schweigen ein, in welchem die nähere Schilderung des

Combination bietet, hat sich derselben ein ganz neuer Spielraum aufgethan. Die römische Weltmacht, einst das Bollwerk gegen das Andringen des jüdischen Antichristentums, hat eine ganz neue Stellung gegen das Christentum eingenommen. In den Junitagen des Jahres 64 hat eine blutige Verfolgung in Rom Tausende von

---

letzten Gerichts für jetzt noch zurückgehalten wird (8, 1). Durch eine neue Einleitung (8, 2—5) wird das Posaunengesicht eingeführt, das, wie wir schon sahen, die letzten zugleich zur Buße mahnenden Gottesgerichte über die Völkerwelt und über Israel mit ihrem Erfolge näher darstellt und mit dem Ertönen der siebenten Posaune wieder das Ende bringt, das aber nur im Himmel gefeiert wird, ohne näher geschildert zu werden (8, 6 bis 11, 18). Die vierte Vision wird ähnlich wie die zweite (4, 1) durch die Oeffnung des himmlischen Tempels und ähnlich wie 8, 5 durch Donnerstimmen eingeleitet (11, 19). Der Seher schaut den Kampf des Satan mit dem Messias von seinen ersten Anfängen an (Kap. 12) und die Werkzeuge, die er zu diesem Kampfe ausrüstet (Kap. 13). Er schaut aber auch den Messias, umgeben von seinen Gläubigen, der sie zum letzten Kampfe mit ihm führt (14, 1—5). Dann kommt auch hier mit dem Falle Babels, der jetzt (siehe oben) das Signal zum letzten Gerichte ist (14, 8), dieses Gericht selbst, das aber vorerst nur in symbolischen Bildern geschaut wird (14, 14—20). Eine neue Ueberschrift (15, 1) und eine himmlische Scene (15, 2—4), wie Kap. 4 und 8, 3—5, leitet das Schalengesicht ein, das wie 4, 1; 11, 19 mit einer neuen Oeffnung des himmlischen Tempels (15, 5) beginnt, und nun die sieben Engel mit den sieben Zornschalen hervortreten läßt, deren sechste das letzte der dem Endgerichte vorhergehenden Gottesgerichte, den Fall Babels (vgl. 14, 8) bringt (16, 19), um den sich als das Hauptthema dieses Gesichts Kap. 17 u. 18 dreht. Nach ihm verkündet das Halleluja im Himmel, daß das Ende gekommen ist (19, 1—10). Das sechste Gesicht beginnt 19, 11 wieder mit der Oeffnung des Himmels wie 4, 1; 11, 19; 15, 5. Es schildert nun wirklich den letzten Kampf und Sieg Christi, die irdische Vollendung des Gottesreichs, die Vernichtung des Satan, den Weltuntergang und das Weltgericht (19, 12 bis 20, 15). Die siebente Vision hat wieder in 21, 1. 2 eine Art Ueberschrift, wie 4, 1; 8, 2; 15, 1, wird dann ähnlich wie Kap. 4; 8, 3—5; 15, 2—4 durch himmlische Stimmen eingeleitet (21, 3—8) und beginnt 21, 9. 10, wo ähnlich wie 4, 2 der Seher zum Anschauen des himmlischen Jerusalem, d. h. der himmlischen Endvollendung, entrückt wird. Der Schluß dieses Gesichtes (22, 6—11), dem Schluß des fünften (19, 9. 10) parallel, bildet zugleich den Schluß des Ganzen; denn der Epilog (22, 12—21) entspricht dem Prologe (1, 1—8), der das Weißagungsbuch als einen Brief an die sieben kleinasiatischen Gemeinden sendet.

Christen hingeopfert, die Häupter der Apostel, Paulus und Petrus, sind unter Nero gefallen, das Bild der blutbefleckten Welthauptstadt hat alle Gefühle des Grauens und Entsetzens erregt. Das antichristliche Princip hat bereits eine vorläufige Verwirklichung gefunden, aber auf dem Gebiete der heidnischen Weltmacht, in der Person eines römischen Kaisers. Die letzte Offenbarung und Vollendung des Antichristentums kann nur auf demselben Gebiete erwartet werden, der Antichrist kann nur die Gestalt eines römischen Weltherrschers annehmen. Das ist der Standpunkt der johanneischen Apokalypse. Eine Vergleichung ihrer Anschauungen mit denen des zweiten Thessalonicherbriefes zeigt von selbst den Unterschied und das richtige Verhältnis ihrer Zeitstellung. Die johanneische Apokalypse kann nur die spätere sein; denn erst mit dem Wechsel der weltgeschichtlichen Scenerie konnte diese Umbildung der apokalyptischen Anschauung vor sich gehen, welche das antichristliche Princip nicht mehr im Boden des Judentums, sondern des Römertums suchte, die Vollendung der Christusfeindschaft nicht mehr im Pseudo-Messianismus, sondern in dem Träger der Weltmacht erwartete, die Endkatastrophe nicht mehr an den Untergang Jerusalems, sondern an den Untergang Roms knüpfte. Damit sind wir zu unserer Hauptfrage zurückgekehrt, ob diese neue apokalyptische Anschauung an die Nero-Sage anknüpft. Es ist gewiß nicht richtig, wenn Düsterdieck von vornherein behauptet, man dürfe dem Apokalyptiker ohne Ungerechtigkeit nicht eine solche Unlauterkeit und Beschränktheit seines Glaubens und seiner christlichen Bildung zutrauen, wie sie die Anlehnung an einen schon von den römischen Schriftstellern verspotteten Aberglauben verrathen würde, man würde damit der Apokalypse jeden Anspruch auf Inspiration und Kanonicität rauben (a. a. O., S. 437). An sich lag eine solche Combination gar nicht so fern. In Nero hatte das römische Kaisertum zum erstenmale sich als eine antichristliche Macht gerirt, der erwartete Antichrist konnte also nur eine potenzirte Nero-Gestalt sein. Erinnern wir uns doch nur an die wirklich geschichtlich constatirte Gestalt der Nero-Sage und vermischen wir dieselbe nicht mit den Phantasieen, die sich später an dieselbe geknüpft haben. Wenn man di[illegible]ften um das Jahr 70, wie das Auftreten des Pseudo-

Nero zeigt, zu wissen vorgab, Nero sei nicht gestorben, sondern zu den Parthern geflüchtet, und seine Wiederkunft von dort erwartete, was ist denn da von Beschränktheit, Unlauterkeit und Aberglauben zu reden, wenn der dort lebende Apokalyptiker diesem Gerücht glaubte? Ich wenigstens kann mir keine vernünftige Vorstellung von einer Inspiration machen, die eine untrügliche Gewißheit darüber mittheilt, ob Nero wirklich gestorben oder zu den Parthern entkommen war. Kehrte er aber siegreich aus dem Orient wieder, um an seinen Feinden Rache zu nehmen, so war ja vorauszusehen, daß auch seine antichristliche Bosheit ihren höchsten Gipfelpunkt erreichen und dann unmittelbar das letzte Eingreifen Gottes durch die Wiederkehr des Messias herbeiführen werde. In dieser Form würde die Vorstellung einfach an die Voraussetzung anknüpfen, daß Nero noch am Leben sei, was doch zwei Jahre nach seinem angeblichen Tode noch sehr wohl der Fall sein konnte.

Aber selbst in einer anderen Weise noch konnte der Apokalyptiker die Nero-Gestalt in seine Combinationen aufnehmen. Er konnte von der Voraussetzung ausgehen, daß Nero wirklich gestorben sei, und erwarten, daß er von der satanischen Macht, deren Werkzeug er während seines Lebens gewesen war, wieder auferweckt und auf den Schauplatz der Geschichte gestellt werden würde, um sein unterbrochenes Werk zu vollenden und so die letzte Entfaltung des Antichristentums herbeizuführen. Dadurch gewann man eine Vorstellung, welche den auferstandenen und wiederkehrenden Nero in eine bedeutsame Parallele zu dem auferstandenen und wiederkehrenden Christus stellte, dessen Gegenbild er ja ohnehin als der Antichrist bildete; denn wie dieser war er dann gerade durch seinen Tod zum Gipfelpunkt seiner satanischen Würde und Machtentfaltung gelangt. Wir haben gesehen, wie dieser Gedanke der ursprünglichen Nero-Sage völlig fern liegt, wie er, soweit wir, abgesehen von der Apokalypse, etwas davon hören, erst ganz spät bruchstückweise ausgebildet ist, um die Deutung des neutestamentlichen Antichrist auf Nero unter Verhältnissen durchzuführen, wo ein Anknüpfen an die ursprüngliche Gestalt der Nero-Sage nicht mehr möglich war. Dennoch wäre es an sich durchaus möglich, daß schon der Apokalyptiker, den man später in diesem Sinne verstand, diese Vor-

Aber auch in anderer Beziehung hatte der Apostel die Feindschaft der Juden zu kosten bekommen. Es ist unbegreiflich, wie man es hat verkennen können, daß die Erörterungen in 1 Thess. 2 keine gemüthlichen Herzensergießungen sind, sondern eine sehr bestimmte apologetische Absicht haben. Dies haben mit vollem Rechte schon Lipsius (vgl. Studien u. Krit. 1854, IV) und v. Hofmann (Die heilige Schrift N. T.'s I, Nördlingen 1862) geltend gemacht. Man hatte den jungen, noch unbefestigten Christen einzureden gesucht, sie seien von schlauen, ehrgeizigen und selbstsüchtigen Betrügern irregeführt und jetzt, nachdem sie sich dadurch die unvermeidliche Feindschaft ihrer Volksgenossen zugezogen, im Stiche gelassen. Die sich mit solchen Verleumdungen an die neue Gemeinde herandrängten, waren natürlich nicht ihre heidnischen Volksgenossen, sondern die Volksgenossen jener angeblichen Betrüger, und da von judaistischen Gegnern in dieser Lebensperiode des Apostels noch keine Spur sich zeigt, kann man nur an jene selben fanatischen Juden denken, die jetzt seine eigene Gemeinde gegen den Apostel aufwiegeln wollten. Dies hat noch jüngst Hilgenfeld (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1866. III, 296 f.) mit Recht anerkannt. Der schlagendste Beweis dafür ist der Abschnitt 1 Thess. 2, 14—16, der darum oft den Auslegern so fremdartig erschien, weil sie sich nicht in die geschichtliche Situation des Briefes lebendig genug hineinversetzt hatten. Mitten in seiner Selbstverteidigung bricht der ganze heilige Zorn des Apostels gegen diese ungläubigen Juden los. Wie sie einst die Propheten gemordet haben, so haben sie den Herrn selbst getödtet, wie sie die Gemeinden in Judäa verfolgt haben, so verfolgen sie den Apostel und seine Gefährten, wie sie Gott mißfallen, so sind sie allen Menschen zuwider, indem sie die Heidenmission und damit die Errettung der Heiden durch die Predigt des Evangeliums zu hindern trachten. So suchen sie das Maß ihrer Sünde voll zu machen, während der Zorn Gottes doch schon im höchsten Maße auf sie herabgekommen ist. Bekanntlich findet sich keine ähnliche Diatribe gegen die Juden in allen paulinischen Briefen; aber die an die Thessalonicher sind auch die einzigen Denkmäler einer Lebensperiode des Apostels, in welcher er noch mit keinem innerchristlichen Gegensatze, sondern nur mit

dem ungläubigen Judentume zu kämpfen hatte. Es war die Periode der schärfsten Spannung zwischen ihm und seinem Volke, das den abtrünnigen Vorkämpfer des Christentums mit dem wildesten Fanatismus verfolgte.

Gieng das Judentum auf diesem Wege fort, so war das Ende leicht vorauszusehen. Die immer feindseligere Verstockung gegen die Verkündigung des wahren Messias mußte endlich zum völligen Abfall von dem Gotte führen, der ihn gesandt hatte. Jetzt eiferten sie um Gott mit Unverstand, der verborgene Kern dieses Eifers aber war Ungehorsam gegen Gott und seinen Willen. Wenn die so noch verborgene Sünde der ἀνομία erst ganz sich ausgewirkt hatte, dann konnten sie nur noch den Weg einschlagen, auf welchem ihr principieller Bruch mit Gott und seinem Willen ganz offen zu Tage trat. Die vollendete Verstockung des Volkes gegen den wahren Messias war der vollendete Abfall von Gott, und die letzte Offenbarung desselben konnte nur noch darin bestehen, daß man ihm sein lügnerisches Abbild gegenüberstellte. Schon Jesus hatte das Auftreten falscher Messiasse geweißagt (Matth. 24, 23. 24), im nächsten Anschluß daran denkt Paulus den Menschen der Sünde als den Pseudo-Messias. Der aus dem Abfall des Judentums sich erhebende Mensch der Sünde (2, 3), in welchem das Geheimnis der ἀνομία zur vollsten Offenbarung und Machtentfaltung kommt (2, 7), kann nur selbst ein Jude sein und nicht ein römischer Kaiser. Wenn man die Schilderung dieses Widersachers (2, 4) aus der Selbstapotheose der römischen Kaiser erklären wollte, so übersah man, daß diese Schilderung sich an Dan. 11, 36 ff. anlehnt und auf den Pseudo-Messias vortrefflich paßt. In dem Messias sollte Gott selbst zu seinem Volke kommen (Luk. 1, 17. 76); eine Anmaßung der Messiaswürde war darum nichts geringeres als blasphemische Anmaßung göttlicher Würde und Verehrung (vgl. Mark. 14, 64), die selbst vom heidnischen Standpunkte aus als Frevel wider alles, was Gott heißt, und jeden Gegenstand göttlicher Verehrung erscheinen mußte. Schon darin, daß er sich im Tempel zu Jerusalem niederläßt, um seine göttliche Würde zu erweisen, erhellt, daß nur an einen jüdischen Pseudo-Messias gedacht werden kann, da dies voraussetzt, daß er selbst in dem Tempel die Wohnstätte Gottes sieht.

Die scheinbar zum jüdischen Messiasbilde nicht stimmende Selbstapotheose, als welche Paulus diese gotteslästerliche Anmaßung des Pseudo-Messias brandmarkt, ist nur die andere Seite der furchtbaren Ironie, mit welcher der Abfall des gesetzesstolzen Judentums als *ἀνομία* qualificirt wird. Ganz entscheidend für diese Auffassung ist aber 2, 9, wonach der Mensch der Sünde zugleich als der Pseudo-Prophet erscheint; denn die satanischen Lügenwunder, womit er alle, welche der Wahrheit nicht gehorchen wollten, zum Glauben an die Lüge verführt (V. 10. 11), sind schon Matth. 24, 24 die Kennzeichen des Pseudo-Prophetentums. Wo wie in der Apokalypse die letzte Incarnation der Sünde in einem Weltherrscher auftritt, da muß das damit verbündete Pseudo-Prophetentum selbständig daneben auftreten, aber der Pseudo-Messias tritt als Gottgesandter auf und muß sich daher selbst durch satanische Wunder legitimiren und mit den Kräften zur Verführung ausgerüstet sein. Konnte und wollte das Volk seine Zukunftshoffnung nicht aufgeben, so mußte es die Erfüllung derselben zuletzt bei diesem Pseudo-Messias suchen, es mußte ihn zum Helden der jüdischen Revolution machen. War der Pseudo-Messias mit satanischen Kräften ausgerüstet, so lag die Aussicht nicht fern, daß die von ihm geleitete Revolution siegen und so ein jüdisches Weltreich als die Carricatur des am Ende der Tage verheißenen Gottesreiches aufrichten werde, das sich dann zugleich als das vollendete Antichristentum dem Reiche Christi entgegenstellen werde, freilich nur um durch die Wiederkunft Christi ein rasches Ende zu finden.

Hieraus allein erklärt sich vollkommen, was Paulus unter dem *ὁ κατέχων* oder *τὸ κατέχον* denkt, das diese letzte Entwicklung des gottfeindlichen Wesens noch aufhält. In dem Maße als das Judentum im großen und ganzen sich feindlich gegen das Evangelium verschlossen hatte, hatte das Heidentum sich dem Apostel auf seinen Missionswegen willig und empfänglich gezeigt. Natürlich war ihm auch hier Unglaube und Ungehorsam begegnet, die Heiden hatten seit dem Beginn seiner evangelischen Predigt in Thessalonich ihre gläubig gewordenen Volksgenossen vielfach verfolgt und bedrängt (1 Thess. 1, 6; 2, 14; 3, 3. 4 vgl. 2 Thess. 1, 4. 6), aber ein principieller Widerstand war ihm von Seiten der Heiden nie ent-

gegengetreten. Wo der heidnische Pöbel zu Feindseligkeiten überging, da war er von den fanatischen Juden aufgehetzt worden; aber die römische Rechtsordnung hatte sich immer noch als der beste Schutz dagegen erwiesen. Schon die Hinrichtung Jesu war von dem jüdischen Sanhedrin dem nachgiebigen Procurator nur abgetrotzt worden, hie und da hatten sich wol römische Behörden auch sonst dem Andringen der jüdischen Bevölkerung mehr oder weniger gefügt (16, 22. 23), aber noch jüngst hatte der Proconsul von Achaja die Juden mit ihrer Anklage gegen den Verbreiter einer religio illicita einfach abgewiesen (Act. 18, 16. vgl. 17, 9; 16, 37. 39). Wir wissen aus dem unter Nero geschriebenen Römerbriefe, wie Paulus die bestehende römische Staatsordnung trotz der großen Gebrechen ihrer Träger nicht nur für eine göttliche Ordnung hielt, sondern auch für eine, die im großen und ganzen Recht und Gerechtigkeit handhabte (13, 3. 4). Vollends aber der jüdischen Revolution stand die römische Staatsordnung noch immer als ein scheinbar unüberwindliches Hemmnis entgegen. Es kann keine Frage sein, daß die alte Erklärung des *κατέχον* von der römischen Staatsordnung die einzig richtige ist, zumal sich so am einfachsten der Wechsel des Masculini und Neutri erklärt, da man diese ebensowol an sich, wie in ihrer jeweiligen Spitze, dem Kaiser, in den Blick fassen konnte. Erst wenn die pseudomessianische Revolution dieses letzte Bollwerk, das dem Andringen des jüdischen Antichristentums noch im Wege stand, niedergeworfen hatte — und dies mußte ihr, da sie mit übermenschlichen Wunderkräften ausgerüstet und dies Hemmnis einst hinweggeräumt zu werden bestimmt war, schließlich doch gelingen —, dann konnte die letzte Machtentfaltung des gottfeindlichen Wesens ungehemmt sich vollenden und die Welt war reif geworden zum Gericht, das der wiederkehrende Messias bringen sollte.

Ist dieses die apokalyptische Zukunftsaussicht des Apostels, so ist ihre Entstehung nach allen Seiten wohlverständlich. Schon die älteste Ueberlieferung der Reden Jesu knüpft seine Wiederkunft an die unaufhaltsam nahende Katastrophe in Judäa (Matth. 24. Mark. 13), in welcher dort das Gericht über die blutbefleckte Hierarchie, die das Maß der Sünden ihrer Väter voll macht (Matth.

23, 32—36), und über das unbußfertige Volk sich vollzieht. Zu jener Katastrophe konnte es aber erst kommen, wenn die pseudomessianische Revolution in Judäa ihr Haupt erhob und so den letzten Kampf mit der Weltmacht heraufbeschwor. Was hat denn Paulus anders gethan, als daß er die Sünde des sich verstockenden Israel in der Gestalt des Pseudo-Messias gipfeln und diesen in jenem Revolutionskampfe den κατέχων, die römische Weltmacht durch Satans Macht und List besiegen ließ, um dann von dem wiederkehrenden Messias selbst vernichtet zu werden? Während die Urapostel das von Jesu gedrohte Gericht noch durch die Verkündigung des Jonaszeichens der Auferstehung rückgängig zu machen hofften und unter den Eindrücken ihrer anfangs keineswegs aussichtslosen Missionsarbeit auf die Gesammtbekehrung Israels unverdrossen hinarbeiteten, die dann die Wiederkunft des von dem unbußfertigen Volke getödteten Messias und mit ihr die Heilsvollendung herbeiführen sollte, sah auch Paulus von der definitiven Entscheidung Israels die Endvollendung abhängig, nur daß der von dem jüdischen Fanatismus verfolgte Heidenapostel nichts anders mehr als die höchste Steigerung seiner Verstockung bis zur satanischen Gestalt des Pseudo-Messias und mit ihr das Gericht erwartete. Wer nicht eine fatalistische Vorherbestimmung der Weltgeschicke annimmt, sondern an ein der menschlichen Selbstentscheidung freien Spielraum gewährendes Walten der göttlichen Weltregierung glaubt, der muß zugeben, daß die eine Anschauung so berechtigt war als die andere; daß aber jede, weil sie auf das zuletzt doch menschlich unberechenbare Spiel der freien Entscheidung gegründet war, ihre Bewährung der Zukunft anheimstellen mußte. Wenn nie mehr in den späteren paulinischen Briefen diese apokalyptische Combination auftaucht, so ist das ein deutlicher Beweis, daß Paulus selbst sie später aufgegeben hat. Als er den Römerbrief schrieb, war er zu der Anschauung der Urapostel zurückgekehrt, wonach die endliche Bekehrung Israels die Heilsvollendung herbeiführen werde (11, 15). Aber freilich konnte diese nicht, wie es die Urapostel anfangs erwarteten, die Bedingung für die Ausbreitung des Heils über die Völkerwelt sein. Die zeitweise Verstockung Israels war bereits das Mittel geworden, um das Heil den Heiden zu bringen (11, 11), und erst

wenn die Fülle der Heiden eingegangen war, konnte Israel als Volk, nun nicht mehr zur Feindschaft wider das Christentum, sondern zur Nacheiferung gereizt (11, 11. 14), gerettet werden (11, 25. 26). In dieser Umwandlung der paulinischen Anschauung liegt von selbst der Beweis, daß es sich hier nicht um die Substanz der göttlichen Offenbarung über die Heilszukunft, sondern um die Vorstellungsform von ihrer geschichtlichen Verwirklichung handelt, welche durch die wechselnden Zeitverhältnisse bedingt war und sein mußte.

3. Die Zeitlage der johanneischen Apokalypse.

Eine völlig geänderte Zeitlage zeigt uns die johanneische Apokalypse, die kurz vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist. Das Judentum, das einst so enge mit den Geschicken des jungen Christentums verflochten war, daß in einer oder der andern Form seine definitive Entscheidung dafür oder dagegen diesem den Sieg bringen mußte, hatte seine weltgeschichtliche Rolle ausgespielt. Die pseudomessianische Revolution war gekommen; aber sie hatte sich im ohnmächtigen Kampfe gegen das übermächtige Römerreich verzehrt, von ihr war für das Christentum nichts mehr zu fürchten. Im Vordergrunde der Zukunftsaussicht des Apokalyptikers steht der unmittelbar bevorstehende Fall Jerusalems, der ihm eine so ausgemachte Sache ist, daß er denselben keiner eingehenderen Darstellung mehr würdigt, sondern sich nur noch mit der Frage beschäftigt, wie trotzdem die von allen Propheten verheißene endliche Errettung eines letzten Restes dieses unglücklichen Volkes zu Stande kommen werde. Das ist die Bedeutung des so viel misdeuteten Kap. 11 der Apokalypse. Dasselbe beginnt mit der Eroberung Jerusalems durch die heidnischen Heere (11, 1. 2). Daß der Apokalyptiker eine Errettung des eigentlichen Tempelhauses gehofft habe, würde nur richtig sein, wenn es möglich wäre den *ναὸς τοῦ θεοῦ* (11, 1) eigentlich zu fassen. Dies ist aber augenscheinlich unmöglich, da dann nicht nur seine Errettung, sondern auch die der jüdischen Priesterschaft (*οἱ προσκυνοῦντες ἐν αὐτῷ*) in den Blick gefaßt wäre, was selbstverständlich ein Widersinn ist. Es kann darum

der Tempel Gottes in Jerusalem nur die gläubige Judengemeinde daselbst sein, die schon Christus zur schleunigen Flucht beim Ausbruch des letzten Krieges ermahnt hatte (Matth. 24, 16) und die nun vor dem Zorngericht über Israel bewahrt wird, wie die Gemeinde in der Völkerwelt vor den über sie ergehenden Zorngerichten (7, 2. 3; 9, 4). Nur sie kann ebensogut als der Tempel Gottes (1 Petri 4, 17 vgl. 2, 5) mit seinem Altar (Hebr. 13, 10), wie als die Gesamtheit der in diesem Tempel Anbetenden bezeichnet werden. Der Vorhof dagegen oder die ungläubige Judengemeinde wird der Heidenherrschaft preisgegeben, welche nach dem Typus der danielischen Unglückszeit (Dan. 7, 25; 12, 7) 3½ Jahre dauert [a]). Der Fall Jerusalems ist also nicht mehr das unmittelbare Signal zur Wiederkunft Christi, wie in der ältesten Ueberlieferung der Wiederkunftsreden, deren wesentliche Echtheit gerade durch ihr Verhältnis zur Apokalypse auf die einleuchtendste Weise sich bewährt, die Zeit der großen Trübsal, welche nach Matth. 24, 21 die Gläubigen zu erwarten haben (vgl. Apok. 7, 14), fällt nicht mehr zusammen mit dieser Katastrophe, sondern beginnt mit ihr. Der Grund davon ist auch hier nicht, daß die ältere Weißagung sich geirrt hat, sondern daß dem Volk Israel, das durch seine Hauptstadt repräsentirt wird, selbst nach dem Eintritt des von Jesu gedrohten Gerichtes noch eine Bußfrist vergönnt wird. So gewiß nämlich diese Heidenherrschaft, die mit dem Fall Jerusalems beginnt, ein Gottesgericht ist, so hat dasselbe doch den Zweck, Israel zur Buße zu führen. Geradeso sind ja alle vorbereitenden Plagen, welche über die Völkerwelt ergehen, zugleich Aufforderungen zur Buße; aber immer und immer wieder hebt die Apokalypse hervor, daß die Erdbewohner nicht Buße thaten (9, 20. 21; 16, 9. 11. 21). Während so das Heidentum im großen und ganzen unbußfertig dem Gerichte entgegenreift [b]), hat das Volk der Verheißung noch

---

a) Diese Zahlen sind natürlich nicht chronologisch, sondern schematisch zu nehmen. Es ist der ganzen Zahlensymbolik der Apokalypse widersprechend, hierin eine wirkliche Zeitangabe zu finden. Die 3½jährige Dauer charakterisirt diese Zeit als eine drangsalsvolle Gerichtszeit.

b) Obwol die Christengemeinde der Gegenwart aus allen Völkern gesammelt ist (5, 9; 7, 9; 14, 3), so scheint der Apokalyptiker doch in der nächsten

eine Zukunft. Um diese herbeizuführen, sendet Gott in dieser Zeit der Heidenherrschaft zwei Propheten gleich Moses und Elias, die freilich wie der letzte Gottgesandte von den Heiden getödtet, aber auferweckt und zum Himmel erhöht werden (11, 3—12). Wenn nun das letzte Gottesgericht (vgl. 6, 12) hereinbricht, dann wird zwar immer noch ein großer Theil des Volkes zu Grunde gehen, aber die Uebrigbleibenden werden Buße thun (11, 13). Der Apokalyptiker wagt nicht mehr wie Paulus (Röm. 11, 26) auf die endliche Gesamtbekehrung Israels zu hoffen; aber gemäß der altprophetischen Verheißung (vgl. Röm. 9, 27—29) wird doch noch ein Rest Israels gerettet werden, freilich nicht ohne daß Gott durch seine Gerichte nicht weniger wie durch seine Propheten und die an ihnen und durch sie verrichteten Wunderwerke das Aeußerste gethan hat, um sie zur Buße zu vermögen. Und wie einst mit der Gesamtbekehrung Israels die Urapostel (Act. 3, 19. 20), wie Paulus mit der Wiederannahme Israels (Röm. 11, 15) den Eintritt der Vollendungszeit erwartete, so tritt auch hier mit dieser Bekehrung des Restes Israels das Ende der Heidenherrschaft über Israel und der großen Trübsalszeit der Gemeinde ein mit dem Gerichte über die Weltmacht (11, 14) und der dann folgenden Vollendung des Gottesreiches (11, 15 ff.) [a]).

Zukunft keine irgend umfassende Heidenbekehrung mehr zu erwarten. Wahrscheinlich erwartete er auf Grund der altprophetischen Vorstellung (Jes. 60, 3. 11. Ps. 72, 10) die Bekehrung der Heiden im weiteren Umfange erst zur Zeit des tausendjährigen Reiches, in welchem er allein unter den neutestamentlichen Schriftstellern eine irdische Vollendung der (freilich keineswegs mehr national-israelitischen) Theokratie hofft.

a) Diese Folge der Ereignisse richtig zu erkennen, ist für die ganze apokalyptische Conception unseres Buches von entscheidender Bedeutung. Es ist dabei zu erinnern, daß das erste Wehe mit der fünften Posaune gekommen war (9, 12), das zweite umfaßt die Ereignisse, die sich an die sechste Posaune anschlossen (11, 14). Diese brachte nämlich über die Völkerwelt das höllische Reiterheer (9, 13—21) und über Israel das letzte Gottesgericht (11, 13), zu dessen Verständnis 11, 1—12 voraufgeschickt werden mußte. Das dritte Wehe, das mit der siebenten Posaune kommt (11, 15), kann darum nur noch das Endgericht sein. Aber dasselbe kann in diesem Gesichte noch nicht beschrieben werden; denn das Büchlein, welches diese Schluß-

Während so das Schicksal Jerusalems oder die Endentscheidung Israels keinen unmittelbaren Anhaltpunkt mehr für die apokalyptische

---

katastrophe enthielt (10, 1. 2), muß der Seher verschlingen, und also seinen Inhalt noch bei sich behalten, so bitter es ist, dieses Süßeste bei sich behalten zu müssen (10, 8—10), oder, unter einem andern Bilde, er muß versiegeln, was die Donner dieses Gerichtes reden, und darf es noch nicht niederschreiben (10, 3. 4), obwol er die eidliche Versicherung erhält, daß es in den Tagen der siebenten Posaune sich vollenden soll und damit alle Verheißung der Propheten zur Erfüllung bringen (10, 5—7), obwol ihm die Aussicht eröffnet wird, daß es noch durch seinen Mund prophezeit werden soll (10, 11). Daß es aber mit der siebenten Posaune eingetreten ist, zeigen die himmlischen Lobgesänge, welche die Vollendung des Gottesreiches feiern (11, 15—18). Es ist dies einer der entscheidendsten Punkte, an welchem sich zeigt, daß die Auffassung der Apokalypse als eines fortlaufenden Gesichtes exegetisch unhaltbar ist. Daß der Engel schwört, es komme mit der siebenten Posaune die Vollendung und daß sie „thatsächlich doch nicht kommt" (vgl. noch Düsterdieck, Krit.-exeg. Handlung über die Offenbarung Johannis [Göttingen 1859], S. 348), ist eben ein unlösbarer Widerspruch, wie die Annahme, daß das Endgericht und die Endvollendung trotz des ἦλθεν in 6, 17; 11, 18; 19, 7 noch nicht gekommen sei; und die bei dieser Auffassung nothwendige Annahme „proleptischer Scenen" ist nur das offene Eingeständnis ihrer exegetischen Undurchführbarkeit. Diese der Oekonomie aller anderen prophetischen und apokalyptischen Schriften widersprechende Annahme scheitert schon an der Einleitungsvision (1, 9 bis 3, 22), die nothwendig von dem folgenden abgelöst werden muß, sofern sie die Berufung des Sehers und die praktisch-paränetische Verwerthung aller folgenden Gesichte enthält. Mit ihr enthält die Apokalypse deren sieben, die durch besondere Eingangsscenen deutlich von einander gesondert und ihrem Inhalt nach charakterisirt sind. Dieselben gehen sämtlich bis zum Ende, nur daß dasselbe fortgehend immer klarer in seinen Details enthüllt wird. Gleich die zweite sondert sich nach der Einleitung (4, 1) durch das *εὐθέως ἐγενόμην ἐν πνεύματι* (4, 2) deutlich von der vorigen ab. Sie läßt aus dem dem Lamme übergebenen Zukunftsbuch durch Oeffnung seiner Siegel die von Christo geweißagten Vorzeichen des Endes hervorgehen; aber nachdem sie mit den beim sechsten Siegel eintretenden Vorboten des Weltunterganges (6, 12—14 vgl. Matth. 24, 29) bis zum Kommen des Endes vorgerückt (6, 17) und Kap. 7 gezeigt, wie die Gläubigen vor den letzten Gerichten, die über die Völkerwelt ergehen, bewahrt und die in der letzten Drangsalszeit gefallenen Märtyrer der Seligkeit theilhaftig werden, tritt mit der Eröffnung des siebenten Siegels ein momentanes Schweigen ein, in welchem die nähere Schilderung des

Combination bietet, hat sich derselben ein ganz neuer Spielraum aufgethan. Die römische Weltmacht, einst das Bollwerk gegen das Andringen des jüdischen Antichristentums, hat eine ganz neue Stellung gegen das Christentum eingenommen. In den Junitagen des Jahres 64 hat eine blutige Verfolgung in Rom Tausende von

---

letzten Gerichts für jetzt noch zurückgehalten wird (8, 1). Durch eine neue Einleitung (8, 2—5) wird das Posaunengesicht eingeführt, das, wie wir schon sahen, die letzten zugleich zur Buße mahnenden Gottesgerichte über die Völkerwelt und über Israel mit ihrem Erfolge näher darstellt und mit dem Ertönen der siebenten Posaune wieder das Ende bringt, das aber nur im Himmel gefeiert wird, ohne näher geschildert zu werden (8, 6 bis 11, 18). Die vierte Vision wird ähnlich wie die zweite (4, 1) durch die Oeffnung des himmlischen Tempels und ähnlich wie 8, 5 durch Donnerstimmen eingeleitet (11, 19). Der Seher schaut den Kampf des Satan mit dem Messias von seinen ersten Anfängen an (Kap. 12) und die Werkzeuge, die er zu diesem Kampfe ausrüstet (Kap. 13). Er schaut aber auch den Messias, umgeben von seinen Gläubigen, der sie zum letzten Kampfe mit ihm führt (14, 1—5). Dann kommt auch hier mit dem Falle Babels, der jetzt (siehe oben) das Signal zum letzten Gerichte ist (14, 8), dieses Gericht selbst, das aber vorerst nur in symbolischen Bildern geschaut wird (14, 14—20). Eine neue Ueberschrift (15, 1) und eine himmlische Scene (15, 2—4), wie Kap. 4 und 8, 3—5, leitet das Schalengesicht ein, das wie 4, 1; 11, 19 mit einer neuen Oeffnung des himmlischen Tempels (15, 5) beginnt, und nun die sieben Engel mit den sieben Zornschalen hervortreten läßt, deren sechste das letzte der dem Endgerichte vorhergehenden Gottesgerichte, den Fall Babels (vgl. 14, 8) bringt (16, 19), um den sich als das Hauptthema dieses Gesichts Kap. 17 u. 18 dreht. Nach ihm verkündet das Halleluja im Himmel, daß das Ende gekommen ist (19, 1—10). Das sechste Gesicht beginnt 19, 11 wieder mit der Oeffnung des Himmels wie 4, 1; 11, 19; 15, 5. Es schildert nun wirklich den letzten Kampf und Sieg Christi, die irdische Vollendung des Gottesreichs, die Vernichtung des Satan, den Weltuntergang und das Weltgericht (19, 12 bis 20, 15). Die siebente Vision hat wieder in 21, 1. 2 eine Art Ueberschrift, wie 4, 1; 8, 2; 15, 1, wird dann ähnlich wie Kap. 4; 8, 3—5; 15, 2—4 durch himmlische Stimmen eingeleitet (21, 3—8) und beginnt 21, 9. 10, wo ähnlich wie 4, 2 der Seher zum Anschauen des himmlischen Jerusalem, d. h. der himmlischen Endvollendung, entrückt wird. Der Schluß dieses Gesichtes (22, 6—11), dem Schluß des fünften (19, 9. 10) parallel, bildet zugleich den Schluß des Ganzen; denn der Epilog (22, 12—21) entspricht dem Prologe (1, 1—8), der das Weißagungsbuch als einen Brief an die sieben kleinasiatischen Gemeinden sendet.

Christen hingeopfert, die Häupter der Apostel, Paulus und Petrus, sind unter Nero gefallen, das Bild der blutbefleckten Welthauptstadt hat alle Gefühle des Grauens und Entsetzens aufgeregt. Das antichristliche Princip hat bereits eine vorläufige Verwirklichung gefunden, aber auf dem Gebiete der heidnischen Weltmacht, in der Person eines römischen Kaisers. Die letzte Offenbarung und Vollendung des Antichristentums kann nur auf demselben Gebiete erwartet werden, der Antichrist kann nur die Gestalt eines römischen Weltherrschers annehmen. Das ist der Standpunkt der johanneischen Apokalypse. Eine Vergleichung ihrer Anschauungen mit denen des zweiten Thessalonicherbriefes zeigt von selbst den Unterschied und das richtige Verhältnis ihrer Zeitstellung. Die johanneische Apokalypse kann nur die spätere sein; denn erst mit dem Wechsel der weltgeschichtlichen Scenerie konnte diese Umbildung der apokalyptischen Anschauung vor sich gehen, welche das antichristliche Princip nicht mehr im Boden des Judentums, sondern des Römertums suchte, die Vollendung der Christusfeindschaft nicht mehr im Pseudo-Messianismus, sondern in dem Träger der Weltmacht erwartete, die Endkatastrophe nicht mehr an den Untergang Jerusalems, sondern an den Untergang Roms knüpfte. Damit sind wir zu unserer Hauptfrage zurückgekehrt, ob diese neue apokalyptische Anschauung an die Nero-Sage anknüpft. Es ist gewiß nicht richtig, wenn Düsterdieck von vornherein behauptet, man dürfe dem Apokalyptiker ohne Ungerechtigkeit nicht eine solche Unlauterkeit und Beschränktheit seines Glaubens und seiner christlichen Bildung zutrauen, wie sie die Anlehnung an einen schon von den römischen Schriftstellern verspotteten Aberglauben verrathen würde, man würde damit der Apokalypse jeden Anspruch auf Inspiration und Kanonicität rauben (a. a. O., S. 437). An sich lag eine solche Combination gar nicht so fern. In Nero hatte das römische Kaisertum zum erstenmale sich als eine antichristliche Macht gerirt, der erwartete Antichrist konnte also nur eine potenzirte Nero-Gestalt sein. Erinnern wir uns doch nur an die wirklich geschichtlich constatirte Gestalt der Nero-Sage und vermischen wir dieselbe nicht mit den Phantastereien, die sich später an dieselbe geknüpft haben. Wenn man in Kleinasien um das Jahr 70, wie das Auftreten des Pseudo-

Nero zeigt, zu wissen vorgab, Nero sei nicht gestorben, sondern zu den Parthern geflüchtet, und seine Wiederkunft von dort erwartete, was ist denn da von Beschränktheit, Unlauterkeit und Aberglauben zu reden, wenn der dort lebende Apokalyptiker diesem Gerücht glaubte? Ich wenigstens kann mir keine vernünftige Vorstellung von einer Inspiration machen, die eine untrügliche Gewißheit darüber mittheilt, ob Nero wirklich gestorben oder zu den Parthern entkommen war. Kehrte er aber siegreich aus dem Orient wieder, um an seinen Feinden Rache zu nehmen, so war ja vorauszusehen, daß auch seine antichristliche Bosheit ihren höchsten Gipfelpunkt erreichen und dann unmittelbar das letzte Eingreifen Gottes durch die Wiederkehr des Messias herbeiführen werde. In dieser Form würde die Vorstellung einfach an die Voraussetzung anknüpfen, daß Nero noch am Leben sei, was doch zwei Jahre nach seinem angeblichen Tode noch sehr wohl der Fall sein konnte.

Aber selbst in einer anderen Weise noch konnte der Apokalyptiker die Nero-Gestalt in seine Combinationen aufnehmen. Er konnte von der Voraussetzung ausgehen, daß Nero wirklich gestorben sei, und erwarten, daß er von der satanischen Macht, deren Werkzeug er während seines Lebens gewesen war, wieder auferweckt und auf den Schauplatz der Geschichte gestellt werden würde, um sein unterbrochenes Werk zu vollenden und so die letzte Entfaltung des Antichristentums herbeizuführen. Dadurch gewann man eine Vorstellung, welche den auferstandenen und wiederkehrenden Nero in eine bedeutsame Parallele zu dem auferstandenen und wiederkehrenden Christus stellte, dessen Gegenbild er ja ohnehin als der Antichrist bildete; denn wie dieser war er dann gerade durch seinen Tod zum Gipfelpunkt seiner satanischen Würde und Machtentfaltung gelangt. Wir haben gesehen, wie dieser Gedanke der ursprünglichen Nero-Sage völlig fern liegt, wie er, soweit wir, abgesehen von der Apokalypse, etwas davon hören, erst ganz spät bruchstückweise ausgebildet ist, um die Deutung des neutestamentlichen Antichrist auf Nero unter Verhältnissen durchzuführen, wo ein Anknüpfen an die ursprüngliche Gestalt der Nero-Sage nicht mehr möglich war. Dennoch wäre es an sich durchaus möglich, daß schon der Apokalyptiker, den man später in diesem Sinne verstand, diese Vor-

stellung gefaßt hätte. Nur übersehe man nicht, daß dann von einer Anknüpfung an die Nero-Sage gar nicht mehr die Rede sein kann. An diese würde lediglich jene erste Conception anknüpfen, die in der erwarteten Rückkehr Nero's den geschichtlichen Anlaß sah, mit welchem das Antichristentum sich vollenden konnte. Diese Conception aber hätte das dogmatische Motiv, die Vollendung des Antichristentums in einer geschichtlichen Erscheinung zu denken, welche das vollendete Gegenstück zu dem Messias bildete; sie würde sich nicht an die Nero-Sage anlehnen, sondern nur an den Typus des Antichristentums, welchen die Person Nero's in der Erinnerung der Christen bildete. Wir können demnach mit voller Unbefangenheit untersuchen, ob in einer dieser Formen der Apokalyptiker die Nero-Sage oder Nero-Gestalt wirklich in sein Zukunftsbild aufgenommen hat.

4. Die geheilte Todeswunde.

Im vierten Gesicht der Apokalypse (siehe oben) erscheint der Drache, d. h. der Satan, wie er sich zum letzten entscheidenden Kampfe wider den Messias rüstet und zu dem Ende ein Thier aus dem Meere aufsteigen läßt, dem er seine ganze Macht und seine Weltherrschaft überträgt (13, 1—8). Dies Thier wird als ein Ungeheuer geschildert, das von jedem der vier Thiere, welche bei Daniel die vier aufeinanderfolgenden Weltreiche darstellen (Kap. 7), etwas an sich trägt (13, 2). Es ist also ein großes Weltreich gemeint, das die Macht und Herrschaft aller vorangegangenen in sich vereinigt, und da es aus dem Meer im Westen sich erhebt, ohne Zweifel das römische. Dieses Weltreich kommt aber nur in Betracht von Seiten der Herrschaft und Gewaltübung, die von ihm ausgeht; die Thiergestalt stellt also die Herrschermacht dieses Reiches dar, d. h. das römische Imperium. Die Thiergestalt repräsentirt also nicht eine einzelne Person, sondern einen Collectivbegriff, die Gesamtheit der Träger der Herrschaft im Römerreich. Das erhellt deutlich daraus, daß das Thier nach 13, 1 sieben Häupter und zehn Hörner hat. Auch diese Züge sind der Schilderung bei Daniel entnommen, bei welchem von den vier Thieren eines vier

Häupter hat, so daß das sie alle zusammenfassende Ungeheuer sieben haben muß. Es ist für das Verständnis der apokalyptischen Conception sehr bedeutsam, von vornherein zu constatiren, daß diese sieben Häupter nicht der Zahl einer dem Verfasser vorschwebenden Herrscherreihe nachgebildet sind, sondern so zu sagen a priori aus Daniel aufgenommen. Ebenso die zehn Hörner, die das letzte Thier bei Daniel trägt und die dort (7, 24) ausdrücklich auf Könige gedeutet werden und auch hier durch die Königsbinden, welche ihre Hörner schmücken, als solche gekennzeichnet werden. Aber auch die sieben Häupter können nur sieben persönliche Träger des römischen Imperiums, also sieben Kaiser bedeuten, und wenn diese nicht mit Königsbinden geschmückt erscheinen, so deutet dies nur noch bestimmter auf die ältesten römischen Cäsaren hin, welche bekanntlich das Diadem nicht annahmen. Dagegen trägt jedes der Häupter einen Namen der Lästerung, was wol nicht auf die Vergötterung im allgemeinen geht, welche den Kaisern bei Lebzeiten oder nach ihrem Tode zutheil ward, sondern auf den Namen Augustus, σεβαστός, der den Christen schon an sich als eine lästerliche Anmaßung göttlicher Verehrung (vgl. Röm. 1, 25. 2 Thess. 2, 4. Act. 17, 28; 18, 13; 19, 27) erscheinen mußte. In welchem Verhältnis die zehn Hörner zu diesen sieben Häuptern stehen, erscheint hier noch als ein ungelöstes Räthsel, das die danielische Schilderung dem Apokalyptiker stellt und dessen Lösung er erst später versucht. Es ist dabei vor allem festzuhalten, daß dies Thier das römische Imperium in seiner zukünftigen Vollendung darstellt, in der es einst den letzten Kampf gegen den Messias beginnen soll, so daß erst an diesem Ende die volle Deutung aller einzelnen Züge erscheinen kann. Um dieselbe vorzubereiten, geht aber die Schilderung zurück auf die gegenwärtige Erscheinung des Thieres und hebt ein Merkmal an derselben hervor, das uns sofort in der zeitgeschichtlichen Situation des Verfassers orientiren soll.

Der Apokalyptiker erblickt nämlich eines der Häupter des Thieres wie geschlachtet zum Tode, aber die Todeswunde des Thieres, die 13, 14 als Schwerteswunde bezeichnet ist, wird geheilt (13, 3 vgl. V. 12). Zum Verständnis des Bildes ist zunächst zu erwägen, daß Christus 5, 6 unter dem Bilde eines Lammes erscheint, das

ebenfalls als ὡς ἐσφαγμένον bezeichnet wird. So gewiß nun damit nicht gesagt sein soll, daß Christus nur eine tödliche Wunde empfangen hat, sondern daß er wirklich gestorben ist, so gewiß erscheint auch hier die Schlachtung des Hauptes als eine solche, welche den Tod eines Hauptes wirklich herbeigeführt hat. Im Vordergrunde der apokalyptischen Anschauung steht also der blutige Tod eines der Cäsaren. Damit ist jede Anlehnung an die Nero-Sage von vornherein ausgeschlossen; denn diese weiß eben von einem Selbstmorde Nero's, auch von einem mislungenen, oder etwa redressirten Selbstmordversuche nichts, sondern sie glaubt denselben, wie gezeigt, einfach zu den Parthern entflohen und hält das Gerücht von seinem Tode für ein falsches. Ginge wirklich, wie man gemeinhin annimmt, die Heilung der Todeswunde auf die Restituirung dieses Hauptes, so wäre nicht, wie Sulpicius Severus annimmt, die Wunde, welche sich Nero mit dem Schwerte beigebracht, als wunderbar geheilt gedacht (siehe oben), sondern es könnte die geheilte Todeswunde nur ein freilich sehr ungeschickter Ausdruck für die wunderbare Auferweckung Nero's nach seiner Selbstentleibung sein, wie etwa der Victorin'sche Commentar die Sache faßte. Wir hätten also hier die zweite der oben als möglich gesetzten, die mehr dogmatische Conception, welche sich rein an die antichristliche Nero-Gestalt hält und in dem durch satanische Kräfte wieder erweckten Nero den vollendeten Antichrist schaut. Aber gegen diese Auffassung erheben sich die größten exegetischen Bedenken.

Es wird von den Auslegern gewöhnlich übersehen, daß die geheilte Todeswunde bereits 13, 3 nicht als eine Wunde, welche das eine Haupt (durch seine Schlachtung), sondern als eine, welche das Thier selbst empfangen hat (ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ), dargestellt wird. Ebenso heißt es 13, 12 ausdrücklich, daß die Todeswunde des Thieres geheilt sei, und 13, 14, daß das Thier die Schwerteswunde empfangen habe und doch lebe. Das Thier aber ist, wie wir gesehen haben, nicht ein einzelner römischer Kaiser, sondern das römische Imperium als Collectivbegriff, und dies entspricht auch allein dem Standpunkte des Gesichtes, in welchem noch nicht der letzte Kampf selbst geschildert werden soll, sondern die Mächte, welche der Teufel zum letzten Kampfe ausrüstet, in alle-

gorischen Gestalten vorgeführt werden. Diese Mächte, obwol in ihrer letzten Vollendung noch zukünftig, sind doch schon gegenwärtig auf dem Plan und der hier so besonders hervorgehobene Zug soll eben den Zustand einer derselben in der Gegenwart des Verfassers darstellen. Dem Thier mit der geheilten Todeswunde wird bereits von allen Seiten gehuldigt (13, 4. 12), und alle Welt staunt über die Heilung der Todeswunde (12, 3). Die Erscheinung des wiedererweckten Nero kann aber erst zukünftig sein. Nach der gangbaren Auslegung, welche die geheilte Todeswunde in der Wiedererweckung Nero's sieht, müßte also dasselbe Thier, welches eben noch das römische Imperium war (13, 1. 2), von V. 3 ab plötzlich einen einzelnen Imperator bezeichnen. Man könnte sich dies mit Verweisung auf 17, 11 so vermitteln, daß in diesem einzelnen Imperator das antichristliche Wesen des ganzen Thieres sich am vollständigsten personificirt; aber in unserm Kapitel fehlt eben jede Andeutung eines solchen Wechsels der Vorstellung, wie sie dort der Apokalyptiker ausdrücklich für nothwendig hält, ja da gerade in V. 3 der einzelne Imperator, um dessen Auferweckung es sich handeln soll, als ein geschlachtetes Haupt des Thieres von dem Thiere selbst unterschieden war, ist ein solcher Wechsel ganz unmöglich. Man könnte ferner dafür anführen, daß in der weiteren Schilderung des Thieres die Züge sichtlich entlehnt sind von dem Bilde des danielischen Antichrist, der doch auch eine concrete Person ist. Allein alle Züge, die hier namhaft gemacht werden, die gotteslästerliche Selbstüberhebung, in der das Thier sich zum Gegenstande der Anbetung macht (V. 5. 8), die Weltherrschaft (V. 5. 7) und die Bekämpfung der Christen, die übrigens — wohlgemerkt — V. 7 erst als vom Satan intendirte gedacht ist, alles das sind doch Züge, die auch das römische Imperium als solches charakterisiren, sobald dasselbe einmal in der apokalyptischen Anschauung den Charakter der specifisch-antichristlichen Macht angenommen hatte. Dagegen bleibt es dabei, daß die letzte Personification dieser Macht, die also in dem wiedererweckten Nero zu suchen wäre, noch nicht auf dem Plane ist. Dies ist der letzte entscheidende Punkt, der sich stringent beweisen läßt, sobald man nur die apokalyptische Combination des Verfassers sich etwas sorgfältiger analysirt. Dem

Thiere mit der geheilten Todeswunde wird nach 13, 5 noch eine Frist von zweiundvierzig Monaten gegeben, während derer es seine Herrschaft ausüben kann. Mit der Heilung der Todeswunde beginnt also die nach dem Typus der danielischen Unglückszeit von $3\frac{1}{2}$ Jahren (siehe oben) bemessene letzte Trübsalszeit, während welcher der gottfeindlichen Macht Raum gegeben wird, wider die Gemeinde Gottes zu wüthen (V. 7). Nun ist es aber der Grundanschauung der Apokalypse völlig zuwider, anzunehmen, daß die letzte concrete Erscheinung der antichristlichen Macht oder der persönliche Antichrist noch eine längere Frist bekommen sollte, innerhalb welcher er seine Verfolgung ausüben kann. Vielmehr wie bei Paulus die vollendete Offenbarung des Antichrist unmittelbar die Katastrophe herbeizieht, welche durch die Intervention des wiederkehrenden Messias bewirkt wird (2 Theff. 2, 8), so wird es hier 17, 12—14 deutlich gesagt, daß sofort mit dem Auftreten des letzten Weltherrschers der Entscheidungskampf mit dem Lamme beginnt, der nach 19, 19. 20 mit der sofortigen völligen Niederlage der in ihm personificirten Weltmacht endigt. Es kann demnach das Thier, welchem noch für $3\frac{1}{2}$ Jahr Macht gegeben wird, nicht der persönliche Antichrist sein, und wenn dieser als der wiederkehrende Nero gedacht war, so ist doch auch in der Gegenwart des Apokalyptikers dieser jedenfalls noch nicht erschienen, während das Thier bereits angestaunt und angebetet wird. Die Trübsalszeit, die mit der Heilung der Todeswunde beginnt, ist aber ferner dieselbe, die nach 11, 2 für Israel die Zeit der Heidenherrschaft war (siehe oben), die mit dem Fall Jerusalems begann und Raum schaffen sollte für die letzten Veranstaltungen Gottes, um das Volk der Verheißung zur Buße zu führen. Da wir nun sahen, daß der Fall Jerusalems unmittelbar bevorsteht, so muß die Gegenwart des Apokalyptikers, in welcher er die Todeswunde geheilt sieht, in eben dieser Zeit gesucht werden, und so gewinnen wir mit voller Sicherheit den zeitgeschichtlichen Horizont, innerhalb dessen wir die Deutung jener bildlichen Darstellung zu suchen haben.

Wenn dadurch, daß ein Haupt am Thiere zum Tode geschlachtet, d. h. wie wir sahen, wirklich getödtet ist, das Thier selbst eine tödliche Wunde empfangen hat, so kann dies nur bedeuten, daß dem römischen Imperium durch den Tod eines seiner Kaiser eine

tödliche Wunde beigebracht ist. Dies ist aber wirklich geschehen, indem durch den Tod des letzten Sprossen aus dem alten Cäsarengeschlecht der Julier das römische Imperium in eine bedenkliche Krisis gekommen war, welche die blutigen Kämpfe des Interregnums deutlich genug kennzeichnen. Verschiedene Usurpatoren hatten sich erhoben, aber entweder überhaupt nicht allgemeine Anerkennung oder doch jedenfalls nur eine kurze Herrschaft sich erringen können. Es konnte zweifelhaft erscheinen, ob das römische Imperium je wieder zum alten Bestand und zur alten Macht sich wiederherstellen werde. Erst durch die Erhebung der Flavier schien diese Besorgnis beseitigt. Vespasian hatte durch den Feldzug in Britannien und durch den jüdischen Krieg seine militärische Befähigung bewährt, die rasche Niederwerfung der Vitellianer bezeugte sein Glück und wohl konnte mit seiner allgemeinen Anerkennung der Apokalyptiker die Todeswunde des römischen Imperiums geheilt sehen, zumal er in seinem Sohne Titus, der die Kriege seines Vaters mitgemacht, mindestens einen ebenso tüchtigen Nachfolger besaß, also alle Aussicht vorhanden war, daß mit der Erhebung Vespasians ein neues Cäsaren*geschlecht* auf den Thron gekommen war. Man kann die geschichtliche Sachlage, welche die Folie für die bildliche Darstellung des Apokalyptikers gab, nicht treffender charakterisiren als mit den Worten, mit denen Sueton die Geschichte Vespasians eröffnet: „rebellione trium principum et caede incertum diu et quasi vagum imperium suscepit firmavitque tandem gens Flavia" (vgl. auch Dio Cassius 66, 10). Es schien wie ein Gottesgericht, daß mit dem Tode des Cäsaren, in welchem das römische Imperium zuerst eine antichristliche Haltung angenommen hatte, dasselbe eine Todeswunde empfangen hatte, an der es langsam hinzusterben schien. Da auf einmal sieht die Welt mit Staunen mit der Uebertragung des Imperiums durch den römischen Senat an Vespasian (den 21. December 69) diese Todeswunde geheilt (13, 3), und, während alles sich anschickt dem Thiere zu huldigen (V. 4), ahnt der Prophet, daß nun die letzte große Trübsalszeit beginnt (V. 5), in welcher das römische Imperium seine antichristliche Qualität bis zur höchsten Potenzirung offenbaren wird, zumal gleichzeitig die Nachrichten aus Syrien verkünden, daß der Fall Jerusalems, mit

welchem für Israel die letzte Trübsalszeit beginnt, unmittelbar bevorsteht.

Es darf noch ein besonderes Moment hier hervorgehoben werden. Im Bunde mit dem ersten Thiere erscheint 13, 11 ein zweites, das durch seine zwei Lammshörner eine Art Gegenbild Christi bildet, sich aber durch seine dämonische Sprache als ein Organ des Satan kennzeichnet. Die Apokalypse bezeichnet es selbst wiederholt als das Pseudo-Prophetentum (16, 13; 19, 20), das mit seinen Lügenwundern die Erdbewohner verführt (13, 13—15). Wir sahen schon oben, daß die beiden Momente der Weltherrschaft und des falschen Prophetentums, die in dem paulinischen Pseudo-Messias noch vereinigt waren, hier auf zwei verschiedene Träger vertheilt werden mußten. Nun kennt unser Buch eine satanische Pseudo-Prophetie, welche inmitten der Gemeinde auftritt und dieselbe zu heidnischem Libertinismus verführt (2, 20. 24 vgl. V. 2); aber das Pseudo-Prophetentum, das in diesem zweiten Thiere repräsentirt erscheint, ist doch ein wesentlich anderes. Seine specifische Wirksamkeit besteht darin, daß es die Welt dazu verführt, dem Thier, dessen Wunde geheilt ist, zu huldigen (13, 12. 14. 16). Es handelt sich also darum, dem römischen Imperium die allgemeine Anerkennung zu gewinnen, und dies deutet unzweifelhaft auf einen Moment, wo ein neues Herrschergeschlecht auftritt und es darauf ankommt, ihm die Huldigung des ganzen Weltreichs zu verschaffen. Die Geschichte hat Beispiele genug, wie in solchen Fällen heidnische Orakel und angebliche Wunderzeichen mithelfen mußten, wie heidnische Gaukler und Wahrsager das Ihrige thaten, um die Welt zu bezaubern und für die Anerkennung des neuen Herrschers zu gewinnen. Auch bei der Erhebung Vespasians hat dergleichen nicht gefehlt (cf. Tacit. Hist. II, 78; IV, 81. 82. Suet. Vesp., cap. 5. 7. Dio Cass. 66, 1. 8) und hier hat ja selbst der Jude Josephus dazu mitgeholfen (cf. Suet. Vesp., cap. 5). Die Rolle, die das Pseudo-Prophetentum in unserm Buche spielt, ist ein laut redendes Zeugnis dafür und sie bestätigt uns, daß wir den geschichtlichen Moment, an welchen die apokalyptische Combination unseres Verfassers anknüpft, richtig erkannt haben.

Unsere ganze Erklärung scheint nun freilich an einer späteren

Stelle zu scheitern, auf deren Zusammenhang wir erst weiter unten zurückkommen können, die aber schon hier berücksichtigt werden muß, weil man in ihr stets den klarsten Beweis für die Anknüpfung an die Nero-Sage zu finden geglaubt hat. Von dem Thiere mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern (17, 3. 7) sagt der angelus interpres 17, 8: „Das Thier, das du gesehen hast, war und ist nicht und wird aufsteigen aus dem Abgrund und fährt in's Verderben." Hier meinte man nun ganz sicher zu gehen, wenn man diese Räthselrede gleichsetzte mit dem Räthsel der geheilten Todeswunde des Thieres und an Nero dachte, der schon einmal regiert hat, gegenwärtig nicht regiert, aber wiederkommen wird. Zunächst ist zu bemerken, daß auch dann von einer Anlehnung an die Nero-Sage nicht die Rede sein kann, denn in ihr hat Nero gar nicht aufgehört zu sein, sondern ist einfach zu den Parthern entflohen, und wird auf ganz natürliche Weise wiederkommen. Das Wiederkommen aus dem Abgrund könnte vielmehr nur auf eine wunderbare Erweckung Nero's hindeuten. Aber auch hier wird jede Deutung auf Nero durch den Context einfach ausgeschlossen. Das Thier, um dessen Erklärung es sich handelt, ist ja nach V. 3 und V. 7 das Thier mit den sieben Häuptern; es kann also hier unmöglich mit einem der Häupter identificirt werden; es kann nicht V. 3 u. 7 einen Collectivbegriff repräsentiren und V. 8, wo das Bild erklärt werden soll, auf einmal die specielle Beziehung auf Nero bekommen. Wollte man auch hier sagen, in dem dagewesenen und wiederkommenden Nero sei eben das Wesen des Thieres auf's vollkommenste personificirt, so fehlt es auch hier noch an jeder Andeutung dieses Gedankens, wie sie V. 11 ausdrücklich gegeben wird. Vor allem aber ist zu erwägen, daß nach der Nero-Sage, wie sie in der jüdischen Apokalyptik ausgebildet ist (siehe oben), der wiederkehrende Nero Rom zerstört, wie es auch hier das in dem letzten Herrscher personificirte Thier thut (V. 16), während das Thier, um dessen Erklärung es sich hier handelt, die Hure trägt (V. 7 vgl. V. 3), d. h. Rom zur Welthauptstadt macht. Es kann also nur das römische Imperium als solches gemeint sein, das Rom den Glanz und die Macht der Welthauptstadt verleiht. Endlich aber sagt V. 8 ausdrücklich, daß die Erdbewohner das

Thier sehen, daß es war und nicht ist und da sein wird. Hierdurch wird jede Beziehung auf die Person Nero's ausgeschlossen; denn wenn Nero selbst dies Thier ist, der erst wieder da sein wird, wenn er aus dem Abgrund aufsteigt, so kann er für jetzt, wo er völlig verschwunden ist, nicht gesehen werden. Darin liegt aber eben das ganze Acumen der Räthselrede, daß ein Thier gesehen wird, das gegenwärtig nicht ist und doch gesehen wird, also doch in gewissem Sinne da ist.

Die Lösung dieses Räthsels scheint mir auch Düsterdieck nicht gefunden zu haben. Er versteht das gegenwärtige Nichtsein des Thieres davon, daß Vespasian noch nicht das volle, ungetheilte und unbestrittene Imperium erlangt hat (a. a. O., S. 52. 513). Allein das widerspricht der ganzen bisher dargelegten Conception des Apokalyptikers. Die Todeswunde des Thieres ist erst geheilt, wenn Vespasian sich im unbestrittenen Besitz des Imperiums befindet, und dies ist seit dem Senatsbeschluß vom 21. December 69 der Fall. Es ist vielmehr daran zu erinnern, daß das römische Imperium, wie es Kap. 17 erscheint, als Träger der vom Blut der Heiligen trunkenen Hauptstadt, das Imperium in seiner antichristlichen Qualität ist. In dieser war es bereits aufgetreten zu Nero's Zeit; gegenwärtig, wo der Träger des wiederhergestellten Imperiums noch keinerlei Feindseligkeit gegen die Christen gezeigt hatte, trat dieser antichristliche Charakter nicht hervor, das Thier in seiner Gegenwart war nicht das Thier, wie es hier geschildert wird, das dem Weibe das Blut der Märtyrer zu trinken gibt. Obwol darum das Thier an sich wieder da ist, nachdem seine Todeswunde geheilt, und wieder von den Erdbewohnern gesehen wird, so kann man doch im Räthselwort von ihm sagen, daß es gegenwärtig nicht da ist, wie es gewesen ist und wie es sein wird, wenn es einst in seiner antichristlichen Qualität sich nicht nur offenbaren wird wie früher, sondern wenn es gleichsam aus dem Abgrund der Hölle kommend, dieselbe zur höchsten Steigerung bringen wird. Das ist ja eben der Punkt, von dem die ganze apokalyptische Conception des Verfassers ausgeht, daß das in Vespasian wiederhergestellte römische Imperium, obwol es für den Augenblick noch seine eigentliche Natur durch nichts verräth, dieselbe schließ-

lich doch offenbaren wird, wenn es den personificirten Antichrist zu seinem Repräsentanten erlangt haben wird.

Völlig abweisen müssen wir dagegen die Instanz, die aus dem Zahlenräthsel 13, 18 gegen unsere Erklärung erhoben werden könnte. Die Auflösung desselben durch נרון קסר, so viel Freunde sie auch gefunden hat, bleibt abgesehen von allem anderen schon darum höchst unnatürlich, weil die Herbeiziehung des hebräischen Alphabets dem griechischen Sprachcharakter und Leserkreise unseres Buches durchaus widerspricht. Ich will nicht behaupten, daß die uralte Erklärung durch *Λατεῖνος* sehr befriedigend sei. Aber wenn wir auch für immer auf eine sichere Deutung verzichten müßten, der Exeget muß allen früheren und zukünftigen Deutungen gegenüber nach dem oben Dargelegten darauf bestehen, der Context fordere mit zwingender Evidenz, daß das Thier, um dessen Namen und Namenszahl es sich handelt, nur entweder das römische Imperium überhaupt oder höchstens das wiederhergestellte Imperium in seinem Träger Vespasian, dem das andere Thier oder der Pseudo-Prophet Thronhelfer gewesen ist, sein könne.

5. Der achte Kaiser.

Im fünften Gesicht schaut der Apokalyptiker den Anfang des Endes (siehe oben) und dies ist für seinen Standpunkt der Untergang Roms. Demnach erscheint Kap. 17 ein Weib in Purpur und Scharlach, mit Gold und Edelsteinen geschmückt, trunken vom Blut der Heiligen, welches auch ohne die ausdrückliche Deutung (V. 18) jeder als die Welthauptstadt erkennt. Diese ist aber, was sie ist, nur durch das römische Imperium, welches in ihr residirt, sie mit Glanz und Herrlichkeit geschmückt, aber auch mit dem Blut der Heiligen getränkt hat. Daher darf die unserer Anschauungsweise von der Hauptstadt als dem Sitz des Imperiums seltsam widersprechende Vorstellung, daß das Thier sie trägt, nicht dadurch erläutert werden, daß die Hauptstadt über das Weltreich herrscht (Ewald a. a. O., S. 300) oder von ihm getragen wird (Baur a. a. O., S. 329), da das Thier nie das Weltreich, sondern stets die in den Cäsaren personificirte Weltherrschaft ist, sondern

nur dadurch, daß die Herrlichkeit der Welthauptstadt auf dem Imperium beruht und von ihr getragen, d. h. erhalten wird (vgl. Hebr. 1, 3: φέρων τὰ πάντα).

Die Deutung dieses Gesichts wird nun zuerst in der Räthselrede gegeben, die wir bereits oben besprachen, wonach dieses Thier, das hier deutlich in seiner antichristlichen Qualität vorgeführt wird, gewesen ist und nicht ist, aber aus dem Abgrund wiederkommen wird. Damit aber ist eben die große Grundfrage der Apokalyptik gestellt. Wann wird das römische Imperium, das in Nero allerdings schon einmal als Vorspiel seinen antichristlichen Charakter gezeigt hat, aber mit ihm untergegangen ist und jetzt nach seiner Wiederherstellung scheinbar durchaus nicht mehr ist, was es gewesen, wann wird es auf's neue und in höchster Steigerung jenen seinen antichristlichen Charakter offenbaren und damit die Endkatastrophe herbeiführen? Natürlich, wenn die diesem Imperium bestimmte Herrscherreihe abgelaufen ist; denn die höchste Steigerung des Antichristentums kann nur am Ende erfolgen. Nun hat aber das Thier, welches alle Macht der danielischen Weltmonarchieen in sich zusammenfaßt, sieben Häupter (siehe oben), und diese Siebenzahl der Häupter entspricht der Siebenzahl der Hügel, auf welchen das Weib sitzt (17, 9). Was im Bilde die sieben Häupter des Thieres sind, auf welchen das Weib sitzt in dem oben entwickelten Sinne, das sind in der Wirklichkeit die sieben Hügel, auf denen Rom liegt, in dem buchstäblichen lokalen Sinne. In diesem Zusammentreffen sieht der Apokalyptiker seine Combination bewährt, daß dieser Stadt eine Reihe von sieben Herrschern bestimmt ist. Nun ist die Prognose auf's klarste gestellt. Die fünf gefallenen Häupter (17, 10) sind die Kaiser aus dem mit Nero untergegangenen alten Cäsarengeschlecht der Julier: Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero. Der gegenwärtige Herrscher (ὁ εἷς ἔστιν) ist Vespasian; denn es versteht sich von selbst, daß die Kaiser des Interregnums, das Sueton als eine bloße rebellio trium principum bezeichnete, und während dessen das Imperium an der Todeswunde litt, die ihm der Untergang der Julier geschlagen, nicht mitgezählt werden können. Denkt man an Galba, so wird die ganze Combination des Apokalyptikers undurchsichtig. Man sagt zwar, der Apokalyp-

tiker habe vorausgesehen, daß Galba sich nicht lange halten werde und nun vor dem wiederkehrenden Nero noch einen siebenten erwartet, um die Siebenzahl voll zu machen. Allein abgesehen davon, daß von einer kurzen Dauer der Herrschaft des sechsten nichts angedeutet ist, wird hierbei das eigentliche Wesen solcher apokalyptischen Combinationen ganz verkannt. Die Apokalyptik, soweit sie an die geschichtlichen Zeitverhältnisse anknüpft und sich nicht in ganz vagen Zukunftsphantasieen verliert, geht nicht von einer selbständig bestimmten oder überlieferten bedeutungsvollen Zahl aus und bestimmt von ihr aus, wieviel Herrscher noch kommen müssen bis zum Ende, sondern gerade darin, daß in ihrem geschichtlichen Horizont eine bestimmte Herrscherreihe liegt, die einer bedeutungsvollen Zahl entspricht, sieht der Apokalyptiker ein Zeichen, daß die durch diese Herrscherreihe repräsentirte Entwicklung zu ihrer Vollendung gekommen ist und nunmehr das Ende eintreten müsse. Wie der erste Evangelist daraus, daß zweimal sieben Generationen verflossen waren bis zur Erhebung des davidischen Geschlechts zur Königsherrschaft und ebensoviele bis zu seinem Sturze, schloß, daß nun nach abermals vierzehn Generationen der Zeitpunkt gekommen sei, wo der legitime (wenn auch nicht leibliche) Sohn des letzten Daviden diese Königsherrschaft wiederherstellen werde (Matth. 1, 17), ähnlich argumentirt der Apokalyptiker. Die Siebenzahl der Häupter war ihm aus Daniel gegeben und sie entsprach, wie oben gezeigt, den sieben Hügeln Roms. Und eben darin, daß die Zahl der in seinem geschichtlichen Horizonte liegenden Herrscher dieser Siebenzahl entsprach, sieht er die Gewähr, daß mit ihnen die gottbestimmte Herrscherreihe der Siebenhügelstadt zu ihrem Abschluß gekommen ist. Nur bei unserer Deutung aber liegt noch ein siebenter Herrscher in seinem Gesichtskreise. Ist in Vespasian das römische Imperium wieder zu Bestand gekommen, so darf ja nicht bloß er regieren, es muß auch sein Sohn Titus ihm in legitimer Weise folgen. Damit ist aber die gottgeordnete Siebenzahl der Herrscherreihe, welche die dem römischen Imperium bestimmte Entwicklung repräsentirt, abgeschlossen. Wer dann noch folgt, kann nur der Antichrist selbst sein, dessen Erscheinen das Ende unmittelbar herbeiführt. Daß übrigens für diesen siebenten nur eine kurze Dauer seiner

Herrschaft in Aussicht genommen wird (17, 10: *ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι*), kann an sich schon daran liegen, daß das Ende in der ganzen Apokalypse als nahe erwartet wird und daher für ihn nur noch eine kurze Regierungszeit übrig bleibt.

Es könnte nun scheinen, als ob diese Combination am natürlichsten dahin führe, in dem siebenten die Vollendung des römischen Antichristentums zu erwarten. Allein das ist gegen die Weise der Apokalyptik. Schon bei Daniel steht das kleine Horn, welches den Antichrist selbst darstellt, außerhalb der sieben Häupter und zehn Hörner (7, 8 vgl. 8, 9. 23), d. h. außerhalb der gottgeordneten Entwicklungsreihe. Der Antichrist ist eben die Gestalt, welche der Satan selbst zum letzten Kampf gegen den Messias und sein Reich heraufführt, in welcher das Thier aus dem Abgrund der Hölle heraufkommt. In ihm löst sich nun erst ganz das Räthsel von dem Thier, das war und nicht ist und doch sein wird; denn das Thier in seiner antichristlichen Qualität ist in diesem achten Herrscher vollkommen personificirt (17, 11: *τὸ θηρίον ὃ ἦν καὶ οὐκ ἔστιν καὶ αὐτὸς ὄγδοός ἐστιν*), wie es einst in Nero bereits vorläufig gleichsam personificirt war; daher es denn auch sofort in's Verderben fährt (V. 11 vgl. V. 8). Hier ist also wirklich das Thier zugleich eine einzelne concrete Person, aber es ist nicht willkürlich das *θηρίον* bald als Collectiv- und bald als Einzelperson gedacht, sondern es ist ausdrücklich hervorgehoben, daß das Thier, das sonst das römische Imperium ist, hier „auch selbst“ als einzelne Person, als ein achter Herrscher nach der siebenzähligen Herrscherreihe auftritt, weil es sich um die vollendete Verwirklichung seiner antichristlichen Qualität handelt. Dieser achte Kaiser ist also jedenfalls ein zweiter gleichsam potenzirter Nero, da in dem ersten das Thier in seiner antichristlichen Qualität schon da war; aber daraus folgt keineswegs, daß es der wiedererweckte Nero selbst ist, der hier als achter erscheint. Vielmehr ist und bleibt es für die gangbare Auslegung eine fast unerträgliche Härte, daß einer von den sieben, der dort ohne jede Unterscheidung als einer der fünf gefallenen Herrscher gezählt war, jetzt als ein achter außer der Reihe bezeichnet werden soll, in welchem das Thier selbst sich personificirt. Freilich behauptet man, es werde ja ausdrücklich gesagt, daß dieser

achte einer von den sieben sei (ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν). Aber wenn auch nach der Analogie von Act. 21, 8 dies allenfalls in den Worten liegen könnte, und das εἷς in Apok. 17, 1; 21, 9 nicht schlechthin dagegen beweist, sofern es sich in diesen Stellen um eine Subjectsbezeichnung, in unserer um eine Prädicatsbezeichnung handelt, so wird doch jeder Kenner des Griechischen zugeben, daß die Worte zunächst dem Leser den Gedanken erwecken mußten, daß der achte von den sieben abstammt. Wenn man sich daran gestoßen hat, daß die sieben ja nicht demselben Geschlecht angehörten, so ist zu erwägen, daß dies eben nach der Natur der Sache jedem Leser klar war und er also nicht an eine Abstammung aus dem allen gemeinsamen Geschlechte, sondern nur an eine Abstammung denken konnte, die innerhalb der Reihe der sieben zu suchen sei. Dabei ist aber vor allem zu bedenken, daß es sich hier eben nicht um eine genealogische Notiz handelt, sondern um ein für die eschatologische Combination des Verfassers sehr wichtiges Moment. Wenn es allerdings bei der Bestimmung des Antichrist nicht in dem Maße, wie bei der des siebenten Kaisers, nothwendig war, daß der Verfasser eine in seinem geschichtlichen Gesichtskreise liegende Person für das Auftreten desselben in den Blick faßte, so gewann doch eben seine Combination dadurch ungemein an anschaulicher Evidenz, wenn in jenem Horizont bereits eine bestimmte Person lag, die er für die Vollendung des antichristlichen Wesens in Aussicht nehmen konnte. Und dieses eben will der Verfasser durch jene Bemerkung andeuten. Es war noch einer vorhanden, der wie der nächst dem gegenwärtig regierenden Kaiser zu erwartende siebente aus der Reihe der sieben stammt, in dem also das Wesen dieser sieben sich verkörpert und darum die letzte Vollendung des antichristlichen Wesens erwartet werden muß, weil der außerhalb der abgeschlossenen siebenköpfigen Herrscherreihe stehende nur noch der Antichrist sein kann (siehe oben). Dies ist der zweite Sohn des Kaisers, dessen Geschlecht das Imperium wiederhergestellt hat, Domitian [a]).

---

a) Es läßt sich, wie ich glaube, mit höchster Evidenz darthun, daß die Beziehung der Apokalypse auf Domitian, d. h. die Deutung, wonach sie in Domitian den Antichrist erwarte, die älteste Ueberlieferung ist. Die augen-

Diese Combination wäre denkbar, auch wenn der Apokalyptiker nichts weiter von Domitian wußte, was ihn veranlaßte, in ihm den zukünftigen Antichrist zu sehen. Aus seiner Jugendzeit, die unter sehr beschränkten Verhältnissen verfloß, hatte man schwerlich in Kleinasien etwas gehört, auch nichts von den schmutzigen Geschichten, die man sich in Rom erzählte über die Art, wie er von seiner körperlichen Schönheit zu profitiren gesucht hatte (Sueton. Dom., cap. 1). Aber daß der achtzehnjährige junge Cäsar in Rom, wie Tacitus (Hist. IV, 2) sich ausdrückt, stupris et adulteriis die Rolle des kaiserlichen Prinzen spielte und daß er bald mit Mucian in Ehrgeiz und Herrschsucht wetteiferte, das wußte man wol in Kleinasien so gut, wie es sein Vater wußte, als er ihm schrieb, er wundere sich nur, daß er ihm noch keinen Nachfolger schicke (Sueton. l. c.). Und wenn man gar auch in Kleinasien glaubte, daß er mit Petitius Cerealis, der den germanisch-gallischen Aufstand dämpfte, im geheimen über den Oberbefehl unterhandelte, um je nach Umständen des Bruders Kriegsruhm zu erwerben oder gar als Nebenbuhler des Vaters aufzutreten (Tacit. Hist. IV, 86. Suet. Dom., cap. 2. Dio Cass. 66, 3), so war es kein Wunder, wenn man dort in dem jungen Domitian bereits den zukünftigen Tyrannen ahnte. Meinte doch auch Sueton, er habe damals schon

---

scheinlich unrichtige Angabe des Irenäus, der in Betreff der Apokalypse so wohl unterrichtet ist, daß er sich für eine Lesart in ihr auf das Zeugnis der Zeitgenossen des Verfassers beruft, hinsichtlich ihrer Abfassung unter Domitian (V, 30, 3) ist bisher noch ein unerklärtes Räthsel geblieben. Wenn nun die dem Irenäus wohlbekannte älteste Ueberlieferung berichtete, daß die Apokalypse auf Domitian gehe, so konnte er von seiner Auffassung der Prophetie aus unmöglich dies so verstehen, daß der Antichrist der Apokalypse Domitian sein solle. Sonst wäre ihm ja der Apostel Johannes ein falscher Prophet gewesen, da doch nun einmal Domitian nicht der Antichrist gewesen war und sein Auftreten nicht die Wiederkunft Christi herbeigeführt hatte. Er konnte sich also jene alte Ueberlieferung nur so zurechtlegen, daß die Regierung Domitians der geschichtliche Anlaß und Ausgangspunkt, nicht aber der Schlußpunkt ihrer eschatologischen Zukunftsaussicht sei; dann aber war sie unter Domitian geschrieben. Indem wir so den Ursprung seines Irrtums erkennen, erhalten wir dadurch die Gewißheit, daß die Zeitgenossen des Johannes die Apokalypse nicht anders verstanden, wie wir sie glauben verstehen zu müssen.

gezeigt, qualis futurus esset (cap. 1). Und wenn man bereits damals ahnte, was später wirklich der Fall war, daß er gegen seinen Bruder beständig offen und insgeheim intriguirte, so lag ja darin mit ein Grund, weshalb der Apokalyptiker dem Titus nur eine kurze Herrschaft prognosticirte. Daß aber dem wirklich so war, erhellt deutlich aus einem Punkt in dem apokalyptischen Gesamtbilde, der viel zu wenig beachtet ist. Es ist nämlich klar, daß der achte Kaiser nicht auf dem Wege legitimer Erbfolge zur Regierung gelangt, was auch dem Hervorgehen des Thieres aus dem Abgrunde wenig entsprechen würde. In der Art, wie dies nach 17, 12. 13 beschrieben wird, kommt nämlich noch ein Zug des Thierbildes zur Deutung, den wir oben als ein dem Apokalyptiker durch die danielische Schilderung gestelltes und noch nicht gelöstes Problem erkannten. Das Thier hat außer den sieben Köpfen auch zehn Hörner, und auch diese müssen nach 17, 12 wie bei Daniel Könige sein. Im Römerreiche gibt es aber nur einen βασιλεύς, das ist der Kaiser (Joh. 19, 15). Man hat darum gewöhnlich an die parthischen Bundesgenossen des wiederkehrenden Nero gedacht, wobei aber die Zehnzahl völlig unerklärlich wird. Nun heißt es ja aber ausdrücklich, daß diese zehn noch nicht Königsherrschaft empfangen haben (17, 12), es sind also gegenwärtig noch nicht Könige, sondern, wie schon Ewald und Baur erklärt haben, die Statthalter der großen römischen Provinzen. Diese können aber nur auf eine kurze Frist königliche Machtvollkommenheit erlangen (17, 12), wenn auf allen Enden des Weltreichs die Revolution losbricht und jeder der Statthalter sich selbst als Usurpator erhebt. Wie der Apokalyptiker auf diese Combination kam, ist klar, sobald man sich erinnert, daß es in diesem Gesicht sich um den Fall Roms handelt und um eine Veranschaulichung der Wege, auf denen es nach der zeitgeschichtlichen Situation zu dieser Katastrophe kommen konnte. So lange der Träger des wiederhergestellten Imperiums in der Weltstadt herrscht, ist diese natürlich vor einem solchen Geschick gesichert. Aber in den blutigen Kämpfen des Interregnums war Rom selbst der Schauplatz des Krieges und von all seinen Greueln schwer heimgesucht worden. Solche Zeiten mußten wiederkehren und sie konnten leicht genug wiederkehren. In jener Zeit

hatten ja die Provinzen, wie Tacitus sich ausdrückt (1, 4), das Geheimnis des Imperiums kennen gelernt, daß auch anderswo als in Rom Kaiser gemacht werden könnten. Wie damals bald hier bald da in den Provinzen Aufstände ausbrachen, so mußten nun in allen Provinzen des Weltreichs zu gleicher Zeit Usurpatoren sich erheben, alle von gleichem Hasse beseelt gegen den regierenden Herrscher und seine Hauptstadt; dann waren plötzlich aus dem Thiere des antichristlichen Imperiums die zehn Königshörner hervorgewachsen, wie sie Daniel geschaut. Aber freilich so lange dieselben nur jeder für sich stritten, konnten sie nur einander zerfleischen, und Rom mit seinem Kaiser war noch sicher genug vor ihnen. Andererseits liegt es ja tiefbegründet in dem Grundgedanken der Apokalyptik, daß der Antichrist, ehe ihn selbst das Gottesgericht ereilt, die Gottesgeisel werden muß, welche das Strafgericht an der Wiege des Antichristentums, an der vom Blute der Heiligen trunkenen Babel vollzieht. So geschieht es denn durch ein Wunder Gottes, daß alle diese zehn Könige, plötzlich eines Sinnes geworden, ihre Macht dem Thiere, das in Domitian sich verkörpert hat, übertragen (17, 13. 17). So, von der Revolution auf den Thron erhoben, zieht Domitian mit seinen zehn Thronhelfern gegen Rom, und in den Kämpfen, welche der Herrschaft des siebenten Kaisers ein schnelles Ende machen, geht die Welthauptstadt, durch Feuer und Schwert verwüstet, zu Grunde (17, 16). Rom ist gefallen und der Anfang des Endes ist da. Der Antichrist hat die Weltherrschaft erlangt und der letzte Entscheidungskampf steht vor der Thüre.

Es ist ein großartiges, phantasievolles Tableau, das sich vor uns aufrollt, die Spukgestalt eines Nero redivivus hat nirgends einen Platz darin, die Farben sind alle der wirklichen zeitgeschichtlichen Situation und ihren Erlebnissen entnommen. So sollte sich das römische Imperium zum vollendeten Antichristentum entwickeln, so sollte die Welthauptstadt selbst das Gericht durch ihre eigenen Kinder ereilen, vorausgesetzt, daß die Entwicklung der Weltgeschichte so rasch zum Ende eilte, wie der Apokalyptiker voraussetzt. Diese Voraussetzung hat sich nicht erfüllt, darum konnten sich auch die Geschicke Roms und seines Imperiums nicht so erfüllen, wie es der Apokalyptiker in den Zeichen der Zeit und der ihm so räthsel-

vollen Geheimschrift der danielischen Weißagung zu lesen glaubte. Aber keine geschichtliche Spur führt darauf, daß man in der damaligen Zeit die von Gott stammende Weißagung der letzten Dinge so wenig von der menschlichen Vorstellungsform über die Wege ihrer geschichtlichen Verwirklichung zu unterscheiden wußte, wie man heutzutage in gewissen Richtungen der Theologie es versteht. Paulus hat die Gestalt des jüdischen Pseudo-Messias von seinem Zukunftshorizonte ruhig verschwinden gesehen, als der fortschreitende Sieg des Evangeliums in der Völkerwelt die von dorther drohenden Gefahren beseitigte; auch die Befürchtungen, mit welchen der Apokalyptiker der Thronbesteigung des dritten Flavier entgegensah, haben sich in diesem Umfange nicht erfüllt. Man mag über den Ursprung der johanneischen Schriften denken wie man will, das wird niemand leugnen, daß der Verfasser des Evangeliums und der Briefe die Apokalypse kannte und mit der kleinasiatischen Kirche für ein prophetisches Buch hielt. Aber er hat sich nicht daran gestoßen, daß sich die Vollendung des Antichristentums nicht in der von ihr in Aussicht genommenen Weise verwirklicht hat. Seine Zeit hatte der Gemeinde schlimmere Gefahren gebracht in der aus ihrem Schoße auftauchenden, die Fundamente des christlichen Glaubens untergrabenden Irrlehre. In den Pseudo-Propheten dieser Irrlehre hat er darum das Kommen des Antichrist (1 Joh. 4, 3) gesehen und daraus die Nähe der letzten Stunde erschlossen (2, 18). Auch diese Erwartung hat sich nicht erfüllt und die Kirche Christi behält das Recht, weiter zu forschen in den Zeichen der Zeit, wo das Auftauchen neuer antichristlicher Gestalten auf die der Vollendung des Antichristentums entgegenreifende Entwicklung und damit auf die Nähe des Endes deutet. Sie hat solche Zeichen zu sehen geglaubt in dem Auftreten des Islam, in der Herrschaft des Papsttums in dem neuen Rom, selbst in den neuesten Versuchen zur Aufrichtung einer gott- und geschichtswidrigen Weltherrschaft. Es war nur ein bei der Unreife der hermeneutischen Kunst verzeihlicher Irrtum, wenn man solche an sich wohlberechtigte apokalyptische Combinationen für eine Auslegung der johanneischen Apokalypse ausgab; aber es ist warlich Zeit, daß man endlich die Exegese der Apokalypse von ihrer praktischen Anwendung und Verwerthung zu unter-

scheiden anfängt. Auch so wird es dabei bleiben, daß niemand Zeit und Stunde weiß und daß die Weltgeschichte noch manche apokalyptische Combination zu Schanden machen wird. Aber die Kirche behält die Aufgabe, mit wachsamem Auge die Zeichen der Zeit zu begleiten und bei jedem neuen Zeichen der vorgeschrittenen antichristlichen Entwicklung die Nähe des Herrn zu verkünden, dessen Kommen erst das Wort der Lösung für die große Frage bringen wird, welches die letzte und höchste Verwirklichung des antichristlichen Princips war.

6. Letzter Kampf und Sieg.

Um die Nero-Hypothese in ihren letzten Schlupfwinkel zu verfolgen, müssen wir den eschatologischen Entwicklungsproceß der Apokalypse noch einen Schritt weiter begleiten. Das Erscheinen des Antichrist zieht unmittelbar die Wiederkunft Christi herbei, der zum Gericht über diese höchste Vollendung des gottfeindlichen Wesens kommt. Nun ist das letzte Gericht, das der Endvollendung vorangeht, in der alttestamentlichen Prophetie häufig als ein Sieg Jehova's über die zum Kampfe wider sein Volk versammelten Heidenvölker dargestellt, und im Anschluß an diese Bilder beschreibt der Apokalyptiker das messianische Gericht in seinem Vollzuge näher. Ist das Antichristentum in der Gestalt eines Weltherrschers verkörpert, so kann der Untergang seiner Macht, in dem sich das Gottesgericht über ihn vollzieht, am natürlichsten anschaulich dargestellt werden als seine Niederlage in einer großen Entscheidungsschlacht. Zum erstenmal taucht dieses Bild eines ungeheuren Blutbades im vierten Gesicht auf (siehe oben), wo das messianische Gericht erst in symbolischen Bildern vollzogen wird und die Kelter des Zornes Gottes getreten (14, 20). Aber erst im fünften Gesicht rüstet sich der Antichrist selbst mit seinen zehn Thronhelfern zu diesem letzten Kampf mit dem Lamm und seinen Gläubigen (17, 14), wie er nach 11, 7 bereits mit den letzten Gottesgesandten in Israel (siehe oben) gekämpft und sie getödtet hat. Dennoch bleibt die universalistische Anschauung des Apokalyptikers auch hierbei nicht stehen. Das Weltreich des letzten römischen Imperators umfaßt

denn doch nicht die ganze Erde. Jenseits des Euphrat sind noch selbständige Staaten, die als heidnische sich an dem letzten Kampfe gegen das Christentum betheiligen müssen. Wir haben schon oben gezeigt, wie willkürlich die Identificirung dieser Könige des Ostens mit den zehn Hörnern in Kap. 17 ist. Dieselbe widerspricht der ganzen Oekonomie des fünften Gesichts. Während erst mit der siebenten Zornschale der Untergang Roms erfolgt, nach welchem der letzte Imperator, der ihn mit seinen zehn erst im letzten Augenblick souverain gewordenen Helfershelfern herbeiführt, zu der Weltherrschaft gelangt, die ihn zum letzten Kampf gegen das Christentum befähigt, sind bereits während der sechsten Zornschale die Könige des Ostens durch satanische Verführung bewogen worden, sich auf dem Schauplatz der großen Entscheidungsschlacht einzufinden, nachdem ihnen durch Austrocknung des Euphrat der Weg dorthin bereitet ist (16, 12—16). Es bedarf durchaus nicht der Reflexion auf die parthischen Bundesgenossen Nero's, um diese Anschauung des Apokalyptikers zu erklären. Von Osten her über den Euphrat waren stets die Feinde des alttestamentlichen Gottesvolks herangezogen, und der durch die ganze Bildersprache der Apokalypse sich hinziehenden typischen Parallele zwischen dem alttestamentlichen und neutestamentlichen Gottesreiche entspricht es durchaus, daß auch beim letzten Kampf der Weltmacht wider das Christentum die Könige des Ostens nicht fehlen können, nur daß jetzt, wo der Schwerpunkt der antichristlichen Macht in dem römischen Imperium ruht, sie nur noch als Bundesgenossen desselben erscheinen können. Diese Könige der Erde (vgl. 16, 14) sind es nun, die im sechsten Gesichte wirklich ihre Heere mit denen des Antichrist zum letzten Kampfe wider den Messias verbunden haben (19, 19); denn die zehn Hörner, die auch im Bilde zu dem Thiere selbst gehören, haben ja ihre usurpatorische Königsmacht dem Antichrist abgetreten (17, 13. 17). Ihnen entgegen zieht der Messias mit seinen himmlischen Heerscharen (19, 11—16) und ein Engel fordert die Vögel des Himmels zum großen Leichenschmaus auf (19, 17. 18), der nach dem ungeheuren Blutbade, in dem alle Mitstreiter des Thieres umkommen, ihnen bereitet ist (V. 21).

Die Vorstellung von dem messianischen Gericht hat sich hierdurch

eigentümlich modificirt. Ohne daß es aufhört, das Gericht zu sein, welches die verdiente Vergeltung über das Antichristentum bringt, hat es doch seinen nächsten Zweck und Erfolg in der Besiegung aller gottfeindlichen Mächte. Die beiden Thiere mit ihren Helfershelfern sind jetzt für immer vernichtet (19, 20), die Macht des Satans, dem seine Werkzeuge entrissen sind, ist für lange Zeit gebrochen (20, 1—3), dadurch ist Raum gemacht für die Herrschaft Christi auf Erden. Hieran schließt sich der eigentümlichste Zug in dem apokalyptischen Zukunftsbilde unseres Buches, das allein unter allen neutestamentlichen Schriften eine irdische Vollendung des Gottesreiches in Aussicht nimmt (20, 4—6). Ist die gottfeindliche Macht in dem Träger der Weltherrschaft concentrirt gedacht, so steht nach dem Sturze desselben einer irdischen Vollendung des Gottesreiches nichts mehr im Wege. Diese irdische Vollendung hat der Natur alles irdischen gemäß nur eine begrenzte Zeitdauer; aber man würde sehr unrecht thun, wenn man dem Apokalyptiker, weil er im Anschluß an jüdische Vorstellungen diese Dauer auf die schematische Zahl von tausend Jahren bestimmt, deshalb alle chiliastischen Träumereien des späteren Judentums zuschreiben wollte. Die Vorstellung hält sich von allem Phantastischen, das die Ausleger so freigebig hineingetragen haben, vollständig frei. Die schon von Christo selbst für seine Wiederkunft angekündigte Sichtung der Gläubigen entscheidet, wer treu geblieben ist und daher an dem tausendjährigen Reiche theilnehmen darf (20, 4); wenn die Märtyrer zu demselben auferweckt werden, so ist diese erste Auferstehung (20, 5) lediglich als Erweckung zum irdischen Leben gedacht, wie die Todtenerweckungen, die Christus während seines Lebens vollzog. Das priesterliche und königliche Walten der Gläubigen in diesem Reich (20, 6), das noch ganz unter die Bedingungen des diesseitigen Weltlaufs gestellt erscheint, hat lediglich den Zweck, den Nationen der Erde, soweit sie nicht im Heere des Antichrist gestritten haben und mit ihm untergegangen sind, das Heil zu vermitteln und somit das Werk der Völkerbekehrung zu vollenden (siehe oben). Eben darum können auch die entferntesten derselben, die von dieser Wirksamkeit am wenigsten erreicht sind (Gog und Magog), schließlich noch vom Satan zum letzten Ansturm wider

das Gottesreich verführt werden (20, 7. 8), dem dann freilich durch unmittelbare Intervention Gottes ein rasches Ende gemacht wird (20, 9. 10). Erst an diesem letzten Ziele der irdischen Entwicklung lenkt der Apokalyptiker in die allgemeine neutestamentliche Eschatologie ein, die nur ein Weltgericht und eine ihm folgende himmlische Vollendung in der neuen Welt kennt. Es ist unbegreiflich, wie man ein Zeichen einer äußerlichen grobsinnlichen Anschauungsweise darin hat sehen können, daß die Apokalypse einen irdischen Sieg und ein irdisches Reich Christi hofft. Die Schilderung des himmlischen Jerusalem vereinigt, allerdings in plastischen Bildern, wie sie ja aber durch die Anschauungsform der apokalyptischen Gesichte gefordert waren, die idealsten Züge, mit denen je die Christenhoffnung die himmlische Endvollendung ausgestattet hat. Unmöglich also kann es ein sinnlicher Realismus sein, der die chiliastischen Anschauungen unseres Buches hervorgerufen. Vielmehr ist es auch hier einfach die zeitgeschichtliche Situation, wonach die weltbeherrschende Macht des römischen Imperiums sich zum Träger des antichristlichen Princips gemacht hatte, welche mit dem Sturz desselben auch zuerst einen irdischen Sieg des Christentums hoffen ließ. Die Form, in der sich derselbe verwirklichen konnte, entzieht sich natürlich jeder Berechnung; auch die Apokalypse hat dafür nur ein mit wenig großen Zügen gezeichnetes Idealbild, an dessen Buchstaben herumzudeuteln oder herumzumäkeln eine wahre Sünde gegen den Geist ihres Verfassers ist. Wenn man in der Herrschaft des Christentums von 800—1800 die Erfüllung dieses Idealbildes zu finden gemeint hat, so ist dies, abgesehen von dem schon oben besprochenen Irrtum, als ob das Exegese der Apokalypse sei, und von dem gründlichen Verkennen der Bedeutung der Zahlen in der Apokalypse, die nicht chronologisch sondern schematisch gemeint sind, gewiß eine sehr bescheidene Erfüllung der großen Zukunftshoffnung, zu der sich der Seher der Apokalypse emporgeschwungen hat. Es ist wol Sache des Glaubens, auf eine höhere Erfüllung zu hoffen und für sie zu beten und zu arbeiten; denn die Erfüllung dieser Zukunftshoffnung hängt wie alles, was noch in die irdische Entwicklung fällt, von dem Verhalten der Menschen ab, und wie Israel seine irdische Vollendung verscherzt hat, so kann auch das Israel

[illegible] Bundes [illegible] verscherzen. [illegible] unverloren und un- [illegible]

[illegible] begonnen, so sei [illegible] Wir haben [illegible] schematologischen Wahr- [illegible] der Apokalypse in Vor- [illegible] ungewöhnlich zeitlich und [illegible]. Die [illegible] dabei scheint zu [illegible] Personen verführt, die sie [illegible]. Es würde schon [illegible] widersprechen, hierin [illegible] Täuschung zu sehen; [illegible] anzuschließen, darin eine [illegible] wir können nur [illegible] der Verfasser [illegible] gehabt hat, die ihm [illegible] Bilder der Zukunft vor's Auge geführt haben. Aber [illegible] Offenbarungen [illegible] als Producte einer [illegible] wollen. Gerade bei der [illegible] die Bedingungen [illegible] daß das in [illegible] Bild [illegible] göttlichen und [illegible]. Dazu kommt, daß die Darstellung der Apokalypse keineswegs als eine [illegible] Beschreibung ge- [illegible] Vorgänge gefaßt werden kann. Dazu sind die neben sich [illegible] Gesichte viel zu [illegible] und kunstvoll angelegt, dazu weist die Abhängigkeit von [illegible] Vorbildern viel zu sehr auf schriftstellerische Thätigkeit hin, und die [illegible], die der Verfasser sich selbst beilegt und die mit dem [illegible] Zustande ganz unvereinbar sind (1, 12. 17; 5, 4; 10, 4. 11), führen von selbst darauf hin, daß der Verfasser in freier künstlerischer Reproduction wiedergibt, was er geschaut hat. Und was er als in der Vision gehört darstellt, ist ein Product des Prophetengeistes, der ihn beseelt

(2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22 vgl. 14, 13; 22, 17), weshalb auch die Gesichte am Schlusse ohne ausdrückliche Abtheilung in die eigentlich prophetische Rede übergehen. Was also irgend im prophetischen Geiste von menschlicher Combination und Reflexion Raum hat, das kann auch in diesen Gesichten vorkommen, ohne daß sie darum den Anspruch auf ihren höheren Ursprung verlieren. Mag eine andere Vorstellung von diesem Ursprunge für sich den Vorzug in Anspruch nehmen, dem Prophetenwort in allem einzelnen unmittelbarere Göttlichkeit und Untrüglichkeit zu vindiciren, sie thut es um den Preis, die Apokalypse immer auf's neue zu einem Räthselbuch zu machen, in das jeder seine alten oder neuen Fündlein hineindeutet, um dieselben dann für göttliche Wahrheit auszugeben. Die zeitgeschichtliche Erklärung kann irren, wie auch die methodischste Exegese irren kann; aber hier gibt es eine Basis der Verständigung und einen Kampf mit Gründen, der die endliche Lösung des Räthsels in Aussicht stellt.

2.

Die Grundzüge der Heilslehre Jesu bei den Synoptikern,

vorzüglich nach dem Evangelium Matthäi dargestellt

von

Hermann Weiß,

Diakonus in Vaihingen a. E. [a])

Eine doppelte Voraussetzung liegt in der Fassung unseres Thema's: einmal, daß eine zusammenhängende Lehre Jesu von der Erlangung des Heils sich aufstellen lasse, sodann daß diese in besonderer Eigen-

a) Der nachstehende Aufsatz möge auch unbefangenen Lesern einen weiteren Anhaltspunkt darbieten, um zu entscheiden, wie viel Recht Herr Professor

des Neuen Bundes den irdischen Sieg des Christentums verscherzen. Nur die himmlische bleibt der kleinen Herde unverloren und unverlierbar.

Haben wir mit einem Wort zur Verständigung begonnen, so sei es uns erlaubt, auch mit einem solchen zu schließen. Wir haben wiederholt hervorheben müssen, wie die großen eschatologischen Wahrheiten der neutestamentlichen Prophetie in der Apokalypse in Vorstellungsformen auftreten, deren Ursprung augenscheinlich zeitlich und menschlich bedingt ist. Die größte Schwierigkeit dabei scheint zu sein, daß die Apokalypse ihre Bilder in Gesichten vorführt, die sie selbst als gottgegebene, geistgewirkte bezeichnet. Es würde schon einfach dem sittlichen Charakter unseres Buches widersprechen, hierin schwärmerische Einbildung oder gar absichtliche Täuschung zu sehen; aber wir wenigstens können uns auch nicht entschließen, darin eine bloße schriftstellerische Einkleidungsform zu sehen, wir können nur annehmen, daß der Verfasser wirklich Gesichte geschaut hat, die ihm die großen Bilder der Zukunft vor's Auge geführt haben. Aber daraus, daß diese Gesichte für ihn Träger göttlicher Offenbarungen waren, folgt keineswegs, daß sie ausschließlich als Producte einer übernatürlichen Geisteswirkung gedacht sein wollen. Gerade bei der Vision geht die göttliche Geisteswirkung dergestalt in die Bedingungen und Wirkungsweisen des menschlichen Seelenlebens ein, daß das in ihr erscheinende Bild jedenfalls ein Product des göttlichen und menschlichen Factors zugleich ist. Dazu kommt, daß die Darstellung der Apokalypse keineswegs als eine protokollarische Beschreibung geschauter Vorgänge gefaßt werden kann. Dazu sind die sieben sich steigernden Gesichte viel zu complicirt und kunstvoll angelegt, dazu weist die Abhängigkeit von alttestamentlichen Vorbildern viel zu sehr auf schriftstellerische Thätigkeit hin, und die Actionen, die der Verfasser sich selbst beilegt und die mit dem visionären Zustande ganz unvereinbar sind (1, 12. 17; 5, 4; 10, 4. 10), führen von selbst darauf hin, daß der Verfasser in freier künstlerischer Reproduction wiedergibt, was er geschaut hat. Auch was er als in der Vision gehört darstellt, ist ein Product des Prophetengeistes, der ihn beseelt

(2, 7. 11. 17. 29; 3, 6. 13. 22 vgl. 14, 13; 22, 17), weshalb auch die Gesichte am Schlusse ohne ausdrückliche Abtheilung in die eigentlich prophetische Rede übergehen. Was also irgend im prophetischen Geiste von menschlicher Combination und Reflexion Raum hat, das kann auch in diesen Gesichten vorkommen, ohne daß sie darum den Anspruch auf ihren höheren Ursprung verlieren. Mag eine andere Vorstellung von diesem Ursprunge für sich den Vorzug in Anspruch nehmen, dem Prophetenwort in allem einzelnen unmittelbarere Göttlichkeit und Untrüglichkeit zu vindiciren, sie thut es um den Preis, die Apokalypse immer auf's neue zu einem Räthselbuch zu machen, in das jeder seine alten oder neuen Fündlein hineindeutet, um dieselben dann für göttliche Wahrheit auszugeben. Die zeitgeschichtliche Erklärung kann irren, wie auch die methodischste Exegese irren kann; aber hier gibt es eine Basis der Verständigung und einen Kampf mit Gründen, der die endliche Lösung des Räthsels in Aussicht stellt.

2.

Die Grundzüge der Heilslehre Jesu bei den Synoptikern,

vorzüglich nach dem Evangelium Matthäi dargestellt

von

Hermann Weiß,
Diakonus in Vaihingen a. E. [a])

Eine doppelte Voraussetzung liegt in der Fassung unseres Thema's: einmal, daß eine zusammenhängende Lehre Jesu von der Erlangung des Heils sich aufstellen lasse, sodann daß diese in besonderer Eigen-

a) Der nachstehende Aufsatz möge auch unbefangenen Lesern einen weiteren Anhaltspunkt darbieten, um zu entscheiden, wie viel Recht Herr Professor

tümlichkeit bei den Synoptikern und unter diesen wieder am treuesten (ursprünglichsten) und vollständigsten im Evangelium Matthäi überliefert sei. Den Beweis für die erstere Voraussetzung wird die Darstellung selbst liefern, und zwar wird sich namentlich auch der Ausdruck Heilslehre durch dieselbe rechtfertigen. Was die andere Voraussetzung betrifft, so wird wenigstens das an derselben jetzt allgemein anerkannt sein, daß die Lehre Jesu, verglichen mit der apostolischen, namentlich der paulinischen, einen ganz eigentümlichen Charakter zeigt; aber es kann auch kaum mehr bestritten werden, daß man zwischen dem Typus dieser Lehre in den drei ersten und in dem vierten Evangelium zunächst gleichfalls zu unterscheiden hat. Endlich ist augenscheinlich, daß das Evangelium Matthäi namentlich in seinen größeren wohlzusammenhängenden Redeabschnitten die beste Grundlage für die Darstellung der Heilslehre Jesu nach den Synoptikern darbietet. Auch wird gestattet sein, daß wir uns durch die einfache Annahme, daß dieses Evangelium die relativ ursprünglichste Relation der Reden Jesu enthalte, der verwickelten Fragen über die größere oder geringere Authenticität der einzelnen Aussprüche im allgemeinen so lange entschlagen, als diese Fragen noch auf eine so vielfach divergirende Weise beantwortet werden. Die Grundzüge der Lehre Jesu bei den Synoptikern werden auch stets als dieselben

---

D. Hölemann gehabt hat, in seinen „Neuen Bibelstudien" (Vorrede, S. XV f.) den Verfasser wegen seiner Veröffentlichung über „die Principien der modernen Theologie" (Stud. u. Krit. 1866 I, 102—126) als abschreckendes Beispiel des in der modernen Theologie steckenden, nur in das Gewand der Zeit gekleideten Rationalismus, in welchem keine Faser vom Evangelium mehr übrig sei, hinzustellen. Jedenfalls hat er seiner dortigen Arbeit zu viel Ehre angethan, wenn er in derselben gleichsam ein Programm dieser Zeitschrift erblickt hat; davon hätte ihn ja schon die Warnehmung abhalten sollen, daß der Verfasser in derselben zum erstenmal, und als eine überhaupt in der theologischen Literatur noch ziemlich unbekannte Persönlichkeit auftrat. Uns speciell mit einem so abweichenden Standpunkt, wie derjenige von Herrn Hölemann ist, auseinanderzusetzen, halten wir nicht für ersprießlich. Die moderne Theologie, wie sie wenigstens der Verfasser auffaßt, macht keinen Anspruch darauf, daß ein „Faust" in ihr stecke, spürt aber auch nichts davon, daß sie „ihrem Mephistopheles verfallen" (Hölemann, S. XVI) sei.

erscheinen, ob man nun in diesem oder jenem Falle der Relation des Markus oder des Lukas oder des Matthäus den Vorzug gibt, und immer wird man wieder zu dem Eindruck zurückkehren, daß bei Matthäus diese Grundzüge am klarsten und reinsten überliefert seien. Hierfür soll nur die auch von Weizsäcker gemachte Bemerkung (Ev.-Gesch., S. 140. 146) hier angeführt werden, daß uns Matthäus die Reden Jesu am meisten in ihrer Beziehung auf solche geschichtliche Verhältnisse überliefert, in welchen Jesus unzweifelhaft sich bewegt hat, während z. B. bei Lukas dieselben Reden vielfach eine deutliche Beziehung auf das apostolische Zeitalter verrathen.

Unsere Untersuchung hat also vor allem ein hohes geschichtliches Interesse, indem sie die Frage nach dem „Urchristentum" bis dahin verfolgt, wo die reinste und zuverlässigste Antwort auf dieselbe zu erwarten ist. Die Reinheit der Antwort liegt namentlich darin, daß sie bei unserer Untersuchung zunächst ohne alle Complication mit der Wunderfrage auftritt; ihre Zuverlässigkeit gründet sich darauf, daß auch die schärfste Kritik, wie z. B. die der Tübinger Schule, vor der Anerkennung der Thatsache stehen bleiben mußte, daß Jesus vor allem in jenen Reden, wie sie das Evangelium Matthäi überliefert, sein ursprüngliches religiöses Bewußtsein und seinen eigentümlichen Beruf entfaltet habe. Es handelt sich nun eben darum, daß der Inhalt dieser Reden rein und richtig aufgefaßt, daß der innere Zusammenhang ihrer Lehre dargestellt und daß sodann diese Lehre namentlich mit der johanneischen und paulinischen verglichen werde. Wenn dies geschieht, werden wir freilich schon von dieser Betrachtung aus eine ziemlich verschiedene Ansicht über das Urchristentum gewinnen als die Tübinger Schule: es wird sich namentlich zeigen, daß die johanneische und paulinische Lehre zwar durchaus eigentümliche Typen der christlichen Auffassung darstellen, daß dieselben aber doch zu der Lehre Jesu keineswegs etwas schlechthin neues und fremdes oder gar etwas entgegengesetztes hinzufügen, sondern daß sie ganz organisch aus derselben hervorgewachsen sind.

Daß unsere Untersuchung aber auch ein wesentliches dogmatisches Interesse für sich hat, versteht sich von selbst. Man hat

sich neuerdings namentlich überzeugt, daß die Heilslehre der evangelischen Kirche, weil zu einseitig nach dem paulinischen Lehrtypus gebildet, einer Fortbildung und Erweiterung bedürftig sei, indem sie schon dem johanneischen Typus nicht ganz entspreche. Vollends aber muß ein Zurückgehen auf den Grundgehalt der Lehre Jesu bei den Synoptikern unserer kirchlichen Heilslehre eine nothwendige Bereicherung und Vertiefung zuführen. Durch dieselbe wird das einseitige Hängenbleiben an der Rechtfertigung und die damit verbundene Gefahr eines intellectualistischen oder quietistischen Glaubensbegriffes, sowie die einseitige Beziehung des Heils auf das Seligwerden des Individuums überwunden, indem uns die Lehre Jesu in ihrem Grundbegriffe vom Reiche Gottes und von seiner Gerechtigkeit das durchaus ethische und universelle Ziel des Heiles, d. h. des Christentums, energisch vorhält.

Es könnte nun zweckmäßig scheinen, daß wir unsere Ausführung damit beginnen würden, den Grundbegriff der Lehre Jesu, nämlich den Begriff des Reiches Gottes, zu entwickeln. Aber dieser Begriff hat eine solche Ausdehnung und greift so vielfach in die einzelnen Lehrpunkte ein, daß er sich nur im Zusammenhange mit diesen darlegen und dann etwa zum Schlusse einheitlich zusammenfassen läßt. Auch Schmid stellt in der neutestamentlichen Theologie das „Reich Gottes" an den Schluß seiner Darstellung der Lehre Jesu, obwol dasselbe die innere Voraussetzung für alles Vorangegangene bildet. Jesus nimmt den Begriff des Reiches Gottes herüber aus dem Alten Bunde in dem doppelten Sinne, daß damit die Sphäre der göttlichen Herrschaft, aber auch das höchste Gut bezeichnet wird, beidemal als etwas nicht bloß individuelles, sondern die menschliche Gemeinschaft umfassendes. In der alttestamentlichen Theokratie ist die volle Erscheinung des Reiches Gottes nur vorbereitet; dieselbe hat begonnen mit Jesu einzutreten, findet aber erst bei seiner Wiederkunft ihre Vollendung.

Sofern nun das Reich Gottes die Sphäre der vollen Gottesherrschaft bezeichnet, entspricht ihm die volle Gottesgerechtigkeit (*δικαιοσύνη θεοῦ* Matth. 6, 33) als Eigenschaft seiner Mitglieder. Es ist wichtig, daß Jesus diesen Grundbegriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* mit dem Apostel Paulus theilt; man erkennt

darin leicht das gemeinsame Zurückgehen auf das A. T., die Tendenz, das Christentum als die Erfüllung des dort angebahnten, postulirten, aber nicht erreichten Zieles aufzufassen. Aber wir würden irren, wenn wir die δικαιοσύνη θεοῦ im Sinne Jesu ohne weiteres gleichbedeutend mit der paulinischen Auffassung verstehen wollten. Ohne allen Zweifel bedeutet für Jesum die δικαιοσύνη θεοῦ die wirkliche der Forderung Gottes entsprechende sittliche Beschaffenheit (justitia habitualis), während Paulus in erster Linie die justitia forensis darunter versteht (Röm. 1, 17 vgl. 3, 21—26). Der Beisatz θεοῦ bedeutet allerdings beidemal dasselbe, nämlich, daß die Gerechtigkeit „vor Gott gilt", von Gott und nicht bloß von den Menschen als solche anerkannt wird; etwa auch, daß sie von Gott ihren Ausgang und Ursprung nimmt; aber die Art des Ausgangs und der Grund der Anerkennung ist verschieden gedacht. Bei Paulus anerkennt Gott die von ihm in dem Opfertode Christi für den Sünder beschaffte Gerechtigkeit, nach der Meinung Jesu soll das Glied des Reiches Gottes in der Gemeinschaft Gottes, in der Beziehung auf sein Gesetz, eine persönliche sittliche Beschaffenheit sich aneignen, welche der absoluten Forderung Gottes entspricht. Es soll hier diese Differenz, deren Ausgleichung wir zum Schlusse finden werden, nicht weiter verfolgt werden; aber so viel ist deutlich, daß für Jesus die δικαιοσύνη θεοῦ nicht im paulinischen Sinne Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes, sondern vielmehr das Ziel ist, welches man im Reiche Gottes zu erreichen trachten muß. Deshalb steht auch in dem Spruche Matth. 6, 33 die βασιλεία τοῦ θεοῦ voran.

Die δικαιοσύνη θεοῦ, welche Jesus fordert, ist nichts anderes als die πλήρωσις von Gesetz und Propheten (5, 17 vgl. 22, 40), d. h. des im Alten Bunde geoffenbarten Gotteswillens. Die πλήρωσις bezieht sich auf der Seite Jesu sowol auf das ποιεῖν als das διδάσκειν, Jesus will den schon im Alten Bunde enthaltenen Gotteswillen zum vollen Ausdruck und Verständnis, aber auch bei sich und anderen zum ganzen Vollzuge bringen. Diese ungeschiedene Einheit der theoretischen und praktischen Thätigkeit lag ja auch schon in der Mission der alttestamentlichen Organe Gottes, von Mose und den Propheten. Indem Jesus bei seiner Stellung zum Ge-

setze die δικαιοσύνη ϑεοῦ zum Ziele hat, tritt er in einen nothwendigen Gegensatz zur Gesetzesbehandlung der Schriftgelehrten und Pharisäer (5, 19). Indem diese nämlich an der Aeußerlichkeit des Gesetzes hängen bleiben, so wird gerade der Sinn und die Absicht Gottes mit dem Gesetze nicht erreicht, sondern umgangen, es kommt zu keiner δικαιοσύνη ϑεοῦ, sondern nur zu einer δικαιοσύνη ἀνϑρώπων (5, 20; 9, 13; 12, 7; 11, 28ff.; 15, 1ff. Kap. 23). Jesus verwart sich nun zunächst, als ob er bei seiner Polemik gegen die äußerliche Gesetzeserfüllung das Gesetz auflösen wollte (5, 18f). Seine Verwarung kann aber nicht so gemeint sein, als ob er die ewige Geltung des mosaischen Gesetzes in seinem äußeren Bestande des Buchstabens sanctioniren wollte. Denn nicht nur geht aus der Stellung, welche er später sogar zum Sabbatgesetz eingenommen hat (12, 1—8), ferner aus solchen principiellen Erklärungen wie 15, 11. 17—20 u. 9, 16f. vgl. noch 17, 25ff. deutlich hervor, daß Jesus eine künftige freiere Stellung seiner Jünger zu der äußeren Form des Gesetzes im Auge hat, wie er 19, 8f. dessen Forderungen auf der anderen Seite für zu lax erklärt. Auch schon seine Gesetzesauslegung in der Bergrede, wenn sie auch zunächst nur gegen die jüdische gelehrte Tradition gerichtet ist, führt durch ihre tiefere und geistige Auffassung über den Buchstaben des Gesetzes, über den historischen Sinn der durch Mose gegebenen Gebote hinaus. Jesus wollte nur erklären, daß er in keiner Weise direct polemisch gegen die alttestamentliche Ordnung auftrete und dadurch sein echt reformatorisches Wirken von aller revolutionären Weise von vornherein streng unterscheiden [a]).

Dieses reformatorische Verhalten erkennt man auch, wenn man den Kreis in's Auge faßt, welchem Jesus, hauptsächlich in der Bergrede, die von ihm geforderte δικαιοσύνη ϑεοῦ als Aufgabe vorhält. Es ist bekanntlich eine alte Streitfrage, ob die Bergrede an die Gesamtheit des Volkes oder nur an die unmittelbaren Schüler

a) Wenn die Worte Jesu 5, 18 durchaus in dem Sinne verstanden werden müßten, daß darin die ewige Geltung des mosaischen Gesetzes seinem buchstäblichen Bestande nach ausgesprochen sei, so bliebe nichts anderes übrig, als dieselben mit Baur für einen Zusatz der Tradition zu erklären.

Jesu (worunter man dann gewöhnlich ohne weiteres die Zwölfe versteht) gerichtet sei. Dieses ganze Dilemma ist nicht richtig gestellt, und man findet auch alsbald, daß ein Theil der Bergrede nicht auf das ganze Volk und ein anderer nicht auf die Jünger allein passen will. Die Bergrede ist gerichtet an die in den Makarismen zum Eingang beschriebenen und dadurch zunächst allerdings nur als unsichtbare Gemeinde ausgewählten Glieder des Volkes Israel; diese betrachtet der Herr im Anschlusse an die Propheten als das wahre Israel, eben damit als die Genossen des Gottesreiches, denen er auch den welthistorischen Beruf Israels, das Salz der Erde und das Licht der Welt zu sein, alsbald zuspricht (5, 3—16). Von selbst folgt, daß diese Leute an Jesum als den Stifter des Gottesreiches und den Erfüller von Gesetz und Propheten sich anschließen. Aus dem empirischen Judenvolke bildet sich das wahre Israel, die wahre Genossenschaft des Reiches Gottes, heraus in der Genossenschaft der Jünger Jesu.

Wir betrachten nun zunächst nicht, wie der Uebergang aus der bloß theokratischen Volksgemeinschaft in die Genossenschaft des Reiches Gottes stattfindet, sondern wir entwickeln näher den Inhalt der δικαιοσύνη θεοῦ, welche wir jetzt als die von Christo nicht zunächst aller Welt, sondern eben den Genossen seines Reiches vorgehaltene Lebensaufgabe kennen gelernt haben.

Die δικαιοσύνη θεοῦ besteht ihrem allgemeinsten Inhalte nach in einer gottähnlichen Vollkommenheit der Gesinnung und des Handelns (5, 48; 19, 21). Die Vollbringung des göttlichen Willens, offenbar auch im gesamten äußeren Thun, sowol Reden als Handeln, wird ausdrücklich gefordert (7, 21 vgl. 5, 16. 19; 12, 50. 36 f.). Es liegt aber auch in der Idee der Vollkommenheit, daß das Aeußere dem Inneren ganz entspreche (vgl. 7, 17). Es ist also nicht ganz richtig, wenn man das Unterscheidende der Lehre Jesu eben darin findet, daß er gegenüber aller bloßen Aeußerlichkeit der Gesetzeserfüllung auf die Reinheit der sittlichen Gesinnung dringe, da er jedenfalls auch ein dieser Gesinnung entsprechendes Thun verlangt. Aber allerdings fordert Jesus vor allem die rechte Beschaffenheit der innersten Gesinnung des Menschen, und zwar faßt er diese Gesinnung in ihrer Wurzel als eine Einheit.

Das Herz ist der einheitliche geistige Grund des Menschen; nur wenn das Herz recht beschaffen ist, kann das rechte sittliche Verhalten des Menschen sich bilden (5, 8; 6, 21; 7, 17; 12, 33—35; 13, 15 u. 19; 15, 8. 19; 23, 26; 22, 37; 11, 29). Ebenso einheitlich und innerlich wird nun die vollkommene Gesinnung nach der Seite ihres Inhaltes bestimmt; sie besteht in der Liebe Gottes von ganzem Herzen, an welche die Liebe des Nächsten sich unmittelbar als ihre Folge anschließt (22, 37 ff.). Die völlige Hingabe des Herzens an Gott ist die auch sonst von Jesu überall geforderte Grundgesinnung. Diese Hingabe bethätigt sich namentlich darin, daß dem Trachten nach dem Reiche Gottes und nach der Erfüllung der in ihm gestellten sittlichen Lebensaufgabe alle anderen Zwecke unbedingt untergeordnet werden (6, 19—24. 33; 7, 13; 10, 37—39; 13, 44—46; 19, 21 u. 27). Es sind nur besondere Seiten jener durch die vollkommene Liebe Gottes bezeichneten Grundgesinnung, wenn Jesus im einzelnen besonders fordert: Reinheit und Lauterkeit des Herzens namentlich in seiner unmittelbaren Beziehung zu Gott (5, 8 u. 6, 1—18), die kindliche Gesinnung der Demut und des unbedingten Vertrauens gegenüber von Gott, welcher sich durch Christum specifisch als der Vater im Himmel offenbart (18, 3 vgl. 19, 14; 11, 29; 6, 25 ff.; 7, 7—11), die Richtung des Sinnes vom Irdischen und Vergänglichen hinweg auf das Himmlische und Unvergängliche (7, 19 ff.), die Treue in der Benutzung der von Gott anvertrauten Gaben und Kräfte (25, 14—30), die rücksichtslose Zucht der eigenen Person zu ihrer Reinigung von der Sünde und Hingabe an den Dienst Gottes (5, 29 f.; 18, 8 f.; 20, 22; 16, 22—26). An diese unmittelbar auf Gott gerichtete Gesinnung reiht sich als deren nothwendiger Ausfluß (5, 45—48) die entsprechende Gesinnung gegen den Menschen. Dieselbe besteht wesentlich darin, daß ich meinen Nächsten liebe wie mich selbst (22, 39). Daß der Begriff des Nächsten keine Einschränkung dulde, lehrt Jesus nicht bloß in der Parabel vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 29 ff.), sondern namentlich auch in dem so nachdrücklich gegebenen Gebot der Feindesliebe (5, 43—48 vgl. 7, 12), in dessen Erfüllung ganz besonders die Verähnlichung des Menschen mit Gott sich darstellt. Hieran

schließt sich die Aufforderung zum Vergeben und zur Versöhnlichkeit (5, 21—26; 6, 12. 14 f.; 18, 21—35), zur Sanftmut und Friedfertigkeit, wobei man sogar bereit ist Unrecht zu leiden (5, 5. 9. 39 ff.), zur Barmherzigkeit und werkthätigen Liebe (5, 7; 12, 7; 23, 23; 25, 34 ff.; 18, 5), die Warnung vor lieblosem Richten (7, 1—3), die Aufforderung zu selbstverleugnendem Dienen und Sicherniedrigen (20, 25—28; 23, 11 ff.). Auch in dem Gebote unbedingter Wahrhaftigkeit gegen den Nächsten (5, 37 f. vgl. 12, 36 f.), sowie in dem Verbote der Scheidung außer wegen Hurerei (5, 31 f.; 19, 3—10) tritt das Princip der von Jesu geforderten Nächstenliebe zu Tage. Aus allen den einzelnen Bestimmungen ersieht man, wie rein und vollkommen dieses Princip von Jesu gefaßt ist, indem als dessen Erfüllung wesentlich die Selbstverleugnung und Selbstaufopferung um des Nächsten willen bezeichnet wird.

Besondere Beachtung verdient noch das Vaterunser als prägnanter Ausdruck der von Jesu geforderten Grundgesinnung. Das Verlangen nach dem Kommen des göttlichen Reiches soll den ganzen Menschen beherrschen, das Zeitliche stellt er Gott vertrauend anheim, die Verpflichtung, dem Nächsten zu vergeben, wird ausdrücklich in die Bitte um Vergebung von Gott aufgenommen. Faßt man nun die beiden Seiten der von Jesu geforderten Grundgesinnung zusammen, so ist unverkennbar, daß in ihr das Ideal menschlicher Vollkommenheit, die gottebenbildliche Gesinnung des Menschen, beschrieben ist. Diese Gesinnung bildet einen directen Gegensatz gegen den natürlichen Sinn des Menschen, insofern auch gegen die natürliche Tugend des Heidentums; sie geht aber auch hinaus über das sittliche Maß des alttestamentlichen Gesetzes, obwol in den Psalmen und Propheten, am allermeisten in der Schilderung des Knechtes Gottes bei Deutero-Jesaia, wenigstens vereinzelte Annäherungen an das von Jesu aufgestellte Ideal sich finden. Sich selbst stellt Jesus wiederholt als Muster der von ihm geforderten Gesinnung hin (20, 28; 16, 23 f.; 11, 29 vgl. 9, 13; 3, 15; 18, 11—13) und sein ganzes Thun macht auf seine Jünger den Eindruck, daß in ihm jener von Jesaia geschilderte Knecht Gottes erschienen sei (12, 17—21;

8, 17) a). — Gehen wir nun über zu der Frage nach der Verwirklichung der von Jesu beschriebenen und geforderten δικαιοσύνη θεοῦ, so ist vor allem zu constatiren, daß Jesus den allgemeinen Mangel derselben bei den Menschen durchweg theils lehrt, theils voraussetzt. Die von Jesu geforderte vollkommene δικαιοσύνη ist bisher in der Menschheit schlechthin unbekannt und schon deshalb keinenfalls irgendwo verwirklicht. Auch in Gesetz und Propheten war diese Gerechtigkeit nicht enthalten; Jesus muß erst beide vollenden, um dieselbe zu offenbaren (5, 17). Schon aus pädagogischer Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit der Menschen konnte Gott durch Mose das Gesetz nicht in seinem vollen Umfang und in seiner ganzen Tiefe dem Volke Israel vorlegen (19, 8). Jesus bezeugt aber auch unzweideutig, daß die Menschen allgemein im Widerspruch mit den Forderungen der Gerechtigkeit sich befinden, und daß dieser Zustand der Sünde ein habitueller sei. Er beginnt, wie Johannes der Täufer, mit einem ausnahmslosen Ruf zur Sinnesänderung (4, 17), nachdem er durch seine eigene Taufe (wenn er auch persönlich der Reinigung von Sünden nicht bedurfte) jedenfalls darauf hingewiesen, daß niemand ohne eine vor dem Angesichte Gottes vollzogene totale Erneuerung in das Himmelreich eintreten könne. Ja es liegt schon von Seiten des Täufers Johannes in dem ganz neuen Gebrauche des Taufritus als Weiheact für den Eintritt in das Himmelreich die auch durch seine Bußpredigt hinreichend begründete (3, 7—12) Erklärung, daß die alttestamentliche Oekonomie durch eine neue ersetzt werden müsse, weil sie die δικαιοσύνη θεοῦ nicht herbeizuführen vermochte. In den Makarismen der Bergpredigt (5, 3. 4. 6. 7) setzt Jesus offenbar gerade bei den Besten in Israel, welche er zum Eintritt

---

a) Die von Jesu geforderte und gelehrte, gleichzeitig aber auch in seiner Person dargestellte δικαιοσύνη θεοῦ stellt uns die wahre Heiligkeit in der vollkommenen Durchdringung des Religiösen und des Sittlichen dar und ist ebensoweit entfernt sowol von aller heidnischen, sei es autonomischen und profanen Tugend oder antinomistischen Untugend, als auch von aller jüdischen sei es pharisäischen Gesetzlichkeit oder mystisch-asketischen essäischen Frömmigkeit (vgl. den Artikel „Sündlosigkeit Jesu" in Herzogs Realencyclopädie XXI v. d. Verf.).

in das Himmelreich einladet, das Verlangen nach göttlicher Gnade und Gerechtigkeit als Grundstimmung voraus. Dieselben Leute nennt er 7, 11 ohne weiteres πονηροί. Auch die Genossen des Himmelreiches müssen allezeit um Vergebung ihrer Sünden und um Rettung von dem Argen bitten (6, 12 f.). Das Gleichnis vom großen Schuldner wird gerade zunächst den Jüngern zur Anwendung auf die eigene Person vorgelegt (18, 21 ff.) und zur Vergebung ihrer Sünden wird das Blut Jesu vergossen (26, 28). Daß das Volk Israel im ganzen und besonders seine Führer, die Pharisäer, Sadducäer, Schriftgelehrten, nach der Anschauung Jesu tief in den Zustand der Sünde versunken und darin gefangen sind, braucht kaum mit einzelnen Stellen belegt zu werden; man vergleiche nur 19, 8; 10, 6. 16. 17; 11, 16 ff.; 13, 13 ff.; 12, 31 ff.; 21, 31 ff.; Kap. 23. Die Gesamtheit ist überhaupt der Macht des Bösen so dahingegeben, daß von ihr nothwendig Verführung ausgehen muß; sie bildet die arge Welt (κόσμος, 18, 7). Demnach kann die öfters wiederkehrende Bezeichnung δίκαιοι nur ganz abstract gemeint sein (wobei den Zuhörern überlassen bleibt zu untersuchen, ob der Begriff auf jemanden seine concrete Anwendung finde), da ja Jesus gerade den Pharisäern auf's entschiedenste zeigt, daß sie am tiefsten in die Sünde verstrickt seien. Wenn einzelne wirklich sich für δίκαιοι halten, so sind sie entweder ὑποκριταί, wie die Pharisäer, deren Bild der Herr in jenem zweiten Sohne (21, 30 vgl. Luk. 15, 28, wo die mangelnde Gerechtigkeit von anderer Seite her aufgedeckt ist) zeichnet; oder sie können, wie der reiche Jüngling, leicht davon überführt werden, daß ihre vermeintliche Gerechtigkeit keineswegs die wahre ist, weil sie nicht aus der vollkommenen Selbsthingabe an Gott und sein Reich hervorgeht.

Der Grund dieses Zustandes der allgemeinen Sündhaftigkeit liegt in der Beschaffenheit des menschlichen Herzens, welches Jesus (15, 19) offenbar ganz allgemein als die Quelle jeder Art von Sünde beschreibt. Der Mensch ist überhaupt auch als geistiges sittliches Wesen eine organische Einheit; nun ist aber gerade die Wurzel im geistigen Wesen des Menschen böse (vgl. 6, 22 f.; 7, 16—20; 13, 4 ff. 38; 12, 33 ff.). Dieser Satz ist von

Jesu freilich nirgends mit dogmatischer Bestimmtheit ausgesprochen; aber er ist unleugbar als allgemeiner Erfahrungssatz vorausgesetzt, wie die unten darzustellende Lehre von der Erneuerung des Menschen vollends beweisen wird. Wie dieser Zustand überhaupt einmal in der Menschheit entstanden sei, lehrt Jesus nicht. Auf den Teufel als Urheber der Sünde weist er zwar hin (13, 19. 39), wol auch im Vaterunser (6, 13 vgl. 4, 1—11), aber ohne alle nähere Bestimmung. Auf der anderen Seite ist beachtenswerth, daß Jesus das Lästern der Pharisäer in Kap. 12 nicht auf den Teufel, sondern nur auf die Bosheit ihres Herzens zurückführt, daß er auch V. 43—45 nur bildlich von den unsaubern Geistern redet. Ebensowenig wird in der Leidensgeschichte von den Synoptikern der Teufel als Urheber des Todes Jesu genannt weder bei den Synedristen noch bei dem Verräther [a]); auch wird die Anfechtung Jesu in Gethsemane nicht auf ihn zurückgeführt, und Jesus warnt dort nur vor der Schwachheit des Fleisches 26, 41 vgl. 16, 17.

Wenn indessen Jesus die radicale Sündhaftigkeit der Menschen als eine Erfahrungswahrheit voraussetzt, so lehrt er doch auch auf der anderen Seite entschieden die angeborene Empfänglichkeit der menschlichen Natur für das Gute und Göttliche. In dieser Beziehung verdienen seine Aussprüche über die Kinder eine ganz besondere Beachtung. Aus den Stellen 18, 3. 10 u. 19, 14 ergibt sich nicht bloß, daß Jesus den Kindern das Himmelreich als Eigentum zuspricht, sondern auch, daß er dies darum thut, weil er bei ihnen eine natürliche Disposition für dasselbe voraussetzt. Man darf wohl vermuthen, daß 18, 6 die Worte *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ* erst in der Tradition zu dem Ausspruche Jesu hinzugekommen seien und daß auch in diesem Vers Jesus durch *οἱ μικροὶ* eben die Kinder habe bezeichnen wollen, wie in V. 3. 5. 10. In diesem Falle erscheinen die Kinder in unserer Stelle weniger als Objecte der errettenden, als vielmehr der vor der argen Welt bewahrenden Thätigkeit Jesu. Damit ist gar nicht ausgeschlossen, daß auch in ihnen die Wurzel der Sünde

a) Nur bei Lukas könnte man eine Andeutung finden in dem *ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους* (22, 53).

vorhanden sei, sondern nur gesagt, daß die Entwicklung des sündlichen Keimes in ihnen könnte gehindert werden, wenn sie, dem Einflusse der Welt entzogen, vielmehr im Kreise und unter den Einwirkungen des Himmelreiches auferzogen würden, für welche eine natürliche Empfänglichkeit in ihrem kindlichen Wesen vorhanden ist. Es liegt in dieser Anschauung ein entschiedenes Correctiv einer überspannten Erbsündenlehre, welches seit Augustin in der kirchlichen Lehrbildung nicht mehr zu seinem Rechte gekommen ist. Auch das 6, 23 erwähnte Licht im Menschen, von welchem dort nicht vorausgesetzt scheint, daß es in einem Jeden schlechthin Finsternis geworden sei, weist auf eine im Menschen noch vorhandene Empfänglichkeit für das Göttliche hin.

In dem über die Kinder insbesondere eben Entwickelten liegt nun aber bereits eine Hinweisung darauf, welches der fundamentale Anfang zu der Verwirklichung der Gottesgerechtigkeit in denen sein müsse, welche, wie alle Menschen vor Christo, nur im Kreise der Welt und unter ihrem Einflusse aufgewachsen sind. Zu seiner Voraussetzung hat dieser Anfang die Erscheinung, Ankündigung und Darbietung der βασιλεία τῶν οὐρανῶν mit und in der Person Jesu oder die Berufung zu dem mit Christo erschienenen Himmelreiche. Die Verkennung dieser Wahrheit hat den durchaus oberflächlichen Schein erzeugt (von welchem im Grunde auch noch Baurs Darstellung der Lehre Jesu beherrscht ist; vgl. Kirchengesch. I, 29—35), als ob wenigstens nach den Synoptikern Jesus wesentlich eben ein vollkommenes Gesetz, eine reine Moral gepredigt hätte, durch deren Erfüllung dann der Mensch das Wohlgefallen Gottes und die Theilnahme an den Gütern des Himmelreichs sich erwerbe. Es verhält sich aber auch hier, wie in der gesamten neutestamentlichen Lehre, vielmehr umgekehrt. Gott kommt dem Menschen mit seiner Gnade zuvor, und knüpft nur den Empfang dieser Gnade an gewisse sittliche Bedingungen. Der vollständige Beweis hierfür würde den Kreis unserer Untersuchung, welche vornehmlich auf die subjective Seite der Heilslehre gerichtet ist, überschreiten; namentlich soll hier keine vollständige Darstellung von dem Werke Christi gegeben werden. Es mögen die folgenden Andeutungen genügen. Jesus fordert zur

Sinnesänderung auf, weil das Himmelreich herbeigekommen ist (4, 17). Und nun bietet er in den Makarismen, welche schon durch ihre Stellung an der Spitze der Bergrede ihre principielle Bedeutung verrathen, das Himmelreich mit seiner Seligkeit denen an, welche im lebendigen Bewußtsein ihrer geistlichen Armut, speciell ihrer Ungerechtigkeit, nach Gerechtigkeit und göttlicher Erbarmung sehnsüchtig verlangen (5, 3. 6. 7) [a]). Wenn Baur meint, daß hier die Armut zugleich den Reichtum, der Hunger und Durst die Sättigung unmittelbar in sich schließe, so ist dies eine ganz irrtümliche Auffassung. Auch im Vaterunser geht das Kommen des Reiches Gottes der Erfüllung des göttlichen Willens voran. Und bezeichnet denn nicht Jesus seine ganze Sendung als eine Gnade, Heil bringende, erlösende (9, 10—13; 10, 6 ff.; 15, 24; 18, 11 ff.; 11, 27 ff.; 20, 28; 21, 28—32; 23, 37; 26, 28 vgl. Luk. 4, 16—22), wie sich dies auch auf dem leiblichen Gebiete besonders in seinen wunderbaren Heilungen darstellt! In dieser Weise wird seine Wirksamkeit auch in unmittelbarer Anschauung von seinen Jüngern aufgefaßt und beschrieben (4, 16; 8, 17; 12, 17—21; vgl. 1, 21 u. Luk. 1, 47 ff.; 2, 10 ff.). Das Gleichnis vom königlichen Hochzeitmahle (22, 2—14) stellt das Himmelreich ganz unter den Gesichtspunkt der frei angebotenen Gnade. Die Forderung des hochzeitlichen Kleides besagt nur, daß man diese Gnade nicht in Empfang nehmen könne ohne die Erfüllung gewisser sittlicher Bedingungen. Jesus könnte seine Jünger nicht selig preisen, daß sie die Geheimnisse des Himmelreichs vernehmen und seine Erscheinung sehen (13, 16 f.), wenn es sich zunächst um ein neues Gesetz und seine Erfüllung handeln würde. Sünden zu vergeben ist nach der Erzählung vom Gichtbrüchigen ebenso die eigentüm-

a) Wollte man auch *τῷ πνεύματι* in 5, 3 mit Rücksicht auf Luk. 6, 20 für späteren Zusatz erklären oder (wie Luther und Baur) die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* für Leute halten, welche ihre leibliche Armut geistlich auffassen, so blieben immer V. 6 u. 7 mit ihrem entscheidenden Gewichte stehen. Aber die Version bei Lukas ist sicher die abgeleitete und hängt mit der allgemeinen Tendenz dieses Evangeliums zusammen, die äußerlich bedrängte Christengemeinde durch die Hinweisung auf den mit der Parusie Christi bald erfolgenden Umschlag zu trösten.

liche Function Jesu, wie seine höchste Prärogative (9, 2—8), welche er später (18, 19, denn jedenfalls ist dieselbe in dem λύειν eingeschlossen) seinen Jüngern überträgt (vgl. Luk. 7, 37 ff.). Die beiden Stiftungen Jesu für die Aufnahme in sein Reich und für die fortwährende Feier der Gemeinschaft seiner Jünger mit ihm, Taufe und Abendmahl, haben zu ihrem nächsten Inhalte den Empfang der Sündenvergebung (28, 19 vgl. 3, 6. 11; 26, 28 vgl. 20, 28). Besonders zu beachten ist, daß das von Jesu gestiftete Himmelreich bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls als „der Neue Bund“ bezeichnet wird. Schon im Alten Bunde gieng der Gesetzgebung die Erwählung des Volkes Israel und seine Erlösung aus der Knechtschaft Egyptens voran; das Gesetz war nur die von Gott gegebene Lebensordnung für das von ihm durch einen freien Act der Gnade zu seinem Eigentum erwählte Volk. Für „den Neuen Bund“ war noch bestimmter schon bei den Propheten geweißagt, daß er auf der Grundlage göttlicher Gnade und Erlösung ruhen solle (Jer. 31, 31—37; 32, 37 ff.; 33, 6 ff. Ezech. 37, 25 und das ganze Buch Jes. 40—66). Somit mußte die Erscheinung des erfüllenden Gottesreiches in dem Vollender und Erben der Theokratie auch die Erscheinung der vollen Gnade Gottes in sich schließen, und alles Thun und Reden Jesu muß, auch wo es nicht gerade diese Form an sich trägt, zunächst als Vermittlung dieser Gnade und Einladung zu derselben sich darstellen. In hohem Grade bemerkenswerth ist, daß die Vermittlung dieser Gnade durch genugthuenden Gehorsam und sühnendes Leiden Jesu in seiner eigenen Lehre, namentlich bei den Synoptikern, fast gar nicht erwähnt wird. Freilich fällt die Stiftung des heiligen Abendmahls mit den Einsetzungsworten schwerer in's Gewicht als wiederholte Reden über diesen Punkt, und innerhalb der Reden Jesu findet sich wenigstens der Ausspruch 20, 28 als deutlicher Beleg dafür, daß Jesus namentlich gegen das Ende seines Lebens sich über die sühnende Bedeutung seines Todes ausgesprochen hat. Wenn auch die strenge Satisfactionstheorie, nämlich der Gedanke, daß Jesus, beladen mit dem göttlichen Zorne über die Sünden der Welt, den Tod erlitten und erst durch die volle Erduldung der von der Menschheit verdienten Sündenstrafe die Gnade Gottes erworben habe, dem

Sinne Jesu in den genannten Stellen schwerlich entspricht, so lehrt er darin doch deutlich, daß er sein Werk der gnadenvollen Bundesstiftung nur dadurch vollenden könne, daß er sein Leben in sühnendem Opfertode für die Sünden der Menschen, genauer der jetzigen und späteren Genossen seines Reiches, dahingebe. Und es ist nicht zu verkennen, daß diese Lehre, einmal ausgesprochen und namentlich fixirt in einer heiligen Feier, nothwendig eine centrale Bedeutung gewinnt, wenn auch sonst nicht von ihr die Rede ist. Aber so viel geht auch deutlich aus einem Ueberblicke über die gesamte Lehre Jesu von dem mit seiner Person erschienenen Heil und Gnadenreich hervor, daß die in der evangelischen Dogmatik herkömmliche einseitige Hervorhebung seines Opfertodes oder überhaupt seiner satisfactorischen Thätigkeit seiner eigenen Lehre nicht entsprechend ist. Daß das Himmelreich nur durch Ueberwindung des Teufels oder bösen Geistes in der Vollkraft des heiligen Geistes von Jesu hergestellt werden könne, ist als beachtenswerthes Moment für die Lehre von seinem Werke noch aus 12, 28—30 (vgl. die Versuchungsgeschichte, Kap. 4) zu entnehmen.

Indem wir nun nach der Aneignung des Himmelreiches und der Gottesgerechtigkeit fragen, so übergehen wir zunächst das Moment der ausdrücklichen göttlichen Berufung und wenden uns sogleich zu den Acten des Subjectes, welche den principiellen Anfang der Verwirklichung der *δικαιοσύνη θεοῦ* in ihm bilden. Diese Acte sind die Buße und der Glaube. Schon aus der Voraussetzung der allgemeinen Sündhaftigkeit einerseits und der ethischen Natur des Himmelreichs andererseits ergibt sich, daß der Eintritt in dasselbe nothwendig durch die Buße oder Sinnesänderung (*μετάνοια*) hindurchgehen muß. Darum bereitet der Täufer Johannes zum Eintritt in das Himmelreich vor durch die Predigt und die Taufe zur Buße (Kap. 3). Darum beginnt Jesus mit dem Ruf *μετανοεῖτε* (3, 17) und wendet sich bei seiner Einladung zum Himmelreich an diejenigen, welche geistlich arm sind und nach Gerechtigkeit verlangen, also an die Bußfertigen (5, 3—7). Die *στενὴ πύλη*, durch welche man in das Himmelreich eingeht, ist offenbar zunächst die Buße (7, 13). Diejenigen, welche der Buße nicht zu bedürfen meinen, wie die Pharisäer und der reiche Jüng-

ling, kommen nicht hinein (21, 28—32; 19, 16—24). Auch die Jünger müssen umkehren und wie die Kinder werden, um in das Himmelreich zu kommen (18, 3). Der Mangel des hochzeitlichen Kleides, welcher vom Himmelreich ausschließt (22, 12 ff.), ist jedenfalls vor allem der Mangel der Buße, wenn auch (wie unten gezeigt werden soll) durch diesen Begriff die Bedeutung jenes Bildes noch nicht erschöpft ist. Daß die geforderte Buße jedenfalls eine radicale Umkehr und Sinnesänderung, keine bloße Ablegung einzelner Sünden, in sich schließt, ist aus dem Ritus der Taufe, wie aus den angeführten Bezeichnungen ersichtlich. Im übrigen aber ist es ein Hauptbeweis für die Tiefe und Weite der Heilslehre Jesu, daß gerade auch die Buße in mannigfaltiger Gestalt von ihm beschrieben wird. Als gründliche Selbstverurtheilung, Reue und Umkehr des Sinnes und Lebens wird sie geschildert bei den offenbaren *ἁμαρτωλοί* (9, 12 f.; 21, 29 ff.), den auch äußerlich Verlorenen (18, 12 vgl. besonders das Gleichnis vom verlorenen Sohne Luk. 15 und die bußfertige Sünderin 7, 38 und Zöllner 18, 13), als Sehnsucht nach dem Heile, nach Ruhe der Seele, Mittheilung göttlicher Gerechtigkeit und göttlichen Lebens bei den Frommen (5, 3. 4. 6; 11, 28; 13, 45), welche in sich selbst und ihrem gesetzlichen Thun und Stande keine Befriedigung finden; als Selbstdemütigung im Bewußtsein des eigenen Unwerthes erscheint sie besonders bei Heiden (8, 8; 15, 27). In allen diesen Gestalten aber hat die Buße nicht sowol die Forderungen und Drohungen des Gesetzes als vielmehr den Ruf, die Darbietung und Erwartung der göttlichen Gnade und des göttlichen Heiles zu ihrer Voraussetzung, und eben deshalb hat sie zu ihrem nächsten Ziele nicht den neuen Gehorsam, sondern die Theilnahme an der göttlichen Gnade. Man könnte sich zwar gegen diese Behauptung auf 21, 29 berufen wollen, aber gerade jene ganze Parabel zeigt, daß eben die Buße selbst samt dem Glauben (V. 32) diejenige Erfüllung des göttlichen Willens ist, welche Gott von dem Sünder erwartet. Es handelt sich zunächst darum, daß der Sünder eingehe auf die ebensowol gnädige als heilige Willensbezeugung Gottes in seinen Offenbarungsorganen. Dieses Eingehen ist nach der einen negativen Seite, sofern sie sich gegen den Sünder selbst kehrt, die Buße,

nach der anderen, positiven, sofern der Sünder die dargebotene Bezeugung ergreift, der Glaube. So ist vielmehr der Glaube das nächste Ziel der Buße, wie umgekehrt die Buße einen gewissen Grad des Glaubens zu ihrer Voraussetzung hat (21, 32).

Der Glaube hat eine ebenso fundamentale Bedeutung für die Erlangung des Heiles und die Verwirklichung der Gerechtigkeit wie die Buße. Aber gerade an diesem Begriffe zeigt sich, wie an den correlaten der Gerechtigkeit und des Himmelreiches und besonders auch der Person Jesu als des Heilandes selbst, daß die Lehre Jesu, namentlich bei den Synoptikern, die Momente noch ungeschieden beisammen hält, welche die apostolische Lehre, zumal die paulinische Dialektik, von einander geschieden hat. Es werden nämlich an der Person Jesu nicht strenge geschieden seine Bedeutung als Versöhner und als Erlöser, ebenso nicht in dem Heile, das er bringt, das innerliche und das äußerliche. Es findet auch keine genauere Scheidung und Verbindung statt zwischen den drei Momenten der Person, des Werkes und der Verkündigung Jesu. Wenn der paulinische Glaube vornehmlich auf das im Tode Jesu durch ihn vollbrachte Versöhnungswerk sich richtet, der johanneische auf das in der Person Jesu erschienene ewige Leben, so hat derselbe bei Matthäus, beziehungsweise bei den Synoptikern, meist den unbestimmten elementaren Charakter des Glaubens an das mit der Person Jesu erschienene Gottesreich, an seine Messianität im allgemeinsten Sinne. Dieser Glaube entwickelt sich ganz naturgemäß vielfach an der Wahrnehmung der äußeren, besonders der heilenden Wunderthätigkeit Jesu, und Jesus ist so weit entfernt, diese Art des Glaubens an ihn zurückzuweisen, daß er diesen Glauben vielmehr in einzelnen Fällen, wie bei dem Hauptmann von Kapernaum und dem kananäischen Weibe (8, 5—13; 15, 21 ff. vgl. 9, 22 u. 29; 8, 2) sehr hoch stellt und demselben geradezu die Theilnahme an dem Himmelreich verheißt (anders dagegen Joh. 4, 48). Der Glaube des Hauptmanns und des kananäischen Weibes zeigen ja auch im wesentlichen und keimartig dieselbe Herzensstellung zu dem in Christo erschienenen Heile, welche der paulinische Glaube in entwickelter Form enthält, nämlich jenes vertrauensvolle Ergreifen des Heiles in Christo als einer göttlichen Gnadenhülfe bei voller

Anerkennung der eigenen Unwürdigkeit. Eine etwas andere Form des Glaubens entsteht, wenn derselbe überwiegend an die Verkündigung Jesu, an sein Wort vom Himmelreiche und von der Gerechtigkeit Gottes in demselben, sich anknüpft. Hier richtet sich der Glaube bestimmt auf den geistigen, ethisch-religiösen Inhalt der Erscheinung Jesu; aber weder scheidet er an dem Worte Jesu näher Evangelium und Gesetz, noch wird unmittelbar die Person Jesu in seinem Worte angeeignet. Der Glaube ist hier Annahme des Wortes Jesu vom Himmelreich in dem ganzen Umfang seiner noch ungeschieden in einander liegenden Beziehungen. Er ist williges, gehorsames, beziehungsweise auch begieriges und freudiges Annehmen des Wortes Jesu mit der unmittelbaren Tendenz, nun auch mit Aufgeben des seitherigen Eigenlebens danach sich zu halten und zu thun, dadurch in einen neuen gottgemäßen Lebensstand einzutreten. Es ist dies die gewöhnlichste Form, in welcher der Glaube bei den Synoptikern in Betracht kommt, obwol das entsprechende Verhalten eben nur selten gerade mit diesem Ausdrucke bezeichnet ist (21, 32; 7, 13: *εἰσέρχεσθαι διὰ τῆς στενῆς πύλης*; 7, 24: *ἀκούειν τοὺς λόγους καὶ ποιεῖν* vgl. V. 21 u. 12, 49 f.; 10, 14. 40: *δέχεσθαι καὶ ἀκούειν*; 13, 23: *τὸν λόγον ἀκούειν καὶ συνιέναι κ. τ. λ.*, mit bestimmterer Beziehung auf die im Worte Christi angebotene Gnade des Himmelreiches 13, 44—46; 22, 10. Das Gegentheil dieses Glaubens siehe 11, 16—19. 20 ff.; 13, 13 ff. 19; 12, 22—42; 23, 37; 22, 23 ff.; 22, 5). Wie der Glaube darin besteht, daß der Mensch die ihm überzeugend nahe gebrachte Willensoffenbarung Gottes durch Christum aufnehmen und befolgen will, so der Unglaube darin, daß der Mensch aus Leichtsinn, Stumpfsinn oder Trotz die göttliche Offenbarung durch Christum nicht als solche anerkennt, ignorirt oder bestreitet. Die dritte Form des Glaubens ist bereits eine entwickeltere, indem derselbe in ihr sich schon ganz bestimmt auf die Person Jesu als des Erlösers richtet. Zu diesem Glauben fordert Jesus auf 11, 28; 10, 32 f.; 12, 30 vgl. 28; er ist vorausgesetzt 18, 5: *ἐνὶ τῷ ὀνόματί μου* vgl. 10, 40 u. 42; 5, 11; er findet sich bei Johannes dem Täufer 11, 3 vgl. V. 6, besonders aber bei den Jüngern Jesu, wo er seinen höchsten Ausdruck erlangt in dem Bekenntnis des

Petrus (16, 16 vgl. 14, 33). Wenn auch nicht unmittelbar ausgesprochen, liegt dieser Glaube dem von Jesu empfohlenen Verhalten der Maria zu Grunde (Luk. 10, 39—42). Dagegen hat der Glaube der Dämonen an die Gottessohnschaft Jesu (8, 29 vgl. Jak. 2, 19) nichts mit dem eben bezeichneten Glauben zu schaffen. Aus der Art, wie Jesus 16, 17f. das Bekenntnis des Petrus aufnimmt und erwidert, geht deutlich hervor, daß derselbe erst in diesem aus der innersten Tiefe des Gemüthes hervorgegangenen und auf die lebendige Erfahrung von seiner Person begründeten Glauben an seine Gottessohnschaft die volle Realität des Glaubens erkennt, wie er allein die Grundlage abgeben kann für den Aufbau seiner Gemeinde. Es ist aber auch bei einer tieferen Erforschung des gesamten Auftretens und der gesamten Lehre Jesu bei den Synoptikern unverkennbar, wie Jesus auch da, wo er seine Person nicht so ausdrücklich in den Vordergrund oder Mittelpunkt stellt, doch überall indirect darauf hinleiten will, daß man in ihm den absoluten Mittler und Träger des Heiles, den Stifter und Herrn des Himmelreiches erkenne und annehme. So erscheint z. B. namentlich auch die ganze Bergrede nur dann unter dem wahren Gesichtspunkt, wenn man sein ὅτι ἦλθον (5, 17) wohl in's Auge faßt, um nichts zu sagen von dem ἕνεκεν ἐμοῦ 5, 11 und von den Aussprüchen 7, 21ff., welche nicht ursprünglich an dieser Stelle so gesprochen zu sein scheinen. Man darf ja in dieser Beziehung nur auf einige Stellen wie besonders die Gleichnisse vom königlichen Hochzeitmahle (wozu man vgl. 9, 15), den ungehorsamen Weingärtnern (21, 33—44) und auf Stellen wie 10, 32f.; 11, 27—30. 6; 12, 8. 41 u. s. f. hinweisen, um anzudeuten, daß die Erlangung des Heiles allerdings durch den gläubigen Anschluß an Jesum als den Sohn Gottes, d. h. den Stifter und Herrn des Himmelreiches bedingt erscheint. Es verhält sich mit diesem Punkte wie mit der anderen oben erwähnten Frage, ob bei den Synoptikern nicht Jesus eben wesentlich ein neues Gesetz verkündige und von der Erfüllung desselben die Erlangung des Heiles abhängig mache. Die oberflächliche Betrachtung scheint darauf zu führen, daß Jesus die Erlangung des Heiles nicht wesentlich abhängig mache von dem Glauben an seine Person

oder gar an seine einzigartige Verbindung mit Gott; die tiefere Erforschung entdeckt, daß diese Forderung als das leitende Ziel durch die ganze Wirksamkeit und Lehre Jesu auch bei den Synoptikern sich hindurchzieht. Freilich erscheint im Gleichnis vom großen Schuldner (18, 21 ff.) wie auch im Gleichnis vom verlorenen Sohne die Erlangung der Sündenvergebung und die Rettung des Sünders überhaupt nicht ausdrücklich durch Jesum und den Glauben an ihn vermittelt, wie auch diese Vermittlung im Vaterunser nicht erwähnt ist; aber schon das Gleichnis vom verlorenen Schafe (10, 12 f.) weist auf die Vermittlung des guten Hirten hin, und aus der Gesamtheit der Lehre Jesu, namentlich auch seiner Lehre vom zukünftigen Gericht (wovon unten!), ist diese Vermittlung deutlich zu ergänzen. Nur ist allerdings der bei den Synoptikern auftretende und geforderte Glaube an die Gottessohnschaft und absolute Heilsmittlerschaft Jesu sogar im Munde eines Petrus keineswegs ein dogmatischer (von einer unbedingten Annahme des Athanasianum oder Chalcedonense gründlich verschieden!); er ist ethisch-religiöser Natur, wesentlich hervorgegangen aus dem lebendigen unmittelbaren Eindrucke der Persönlichkeit Jesu und aus dem Bedürfnisse des Anschlusses an dieselbe. Sofern eine bestimmte Vorstellung damit verbunden war, ruhte sie auf der Verheißung des A. T.'s von dem Messias als dem mit Gott durch eine einzigartige Sohnesstellung verbundenen Stifter und Herrn des Gottesreiches. Allem nach wurde aber die Person des Messias dabei wesentlich als eine menschliche, nur aus dem heiligen Geiste erzeugte und mit seiner Fülle ausgerüstete, namentlich sündlose, nicht aber als eine persönlich gotthafte, vorgestellt. Man kann aber nicht einmal sagen, daß Jesus diesen entwickelten Glauben an seine Person zur Bedingung schon des Eintritts in das Gottesreich mache. Vielmehr scheint die Sache eher so zu stehen, daß der Eintritt in das Gottesreich geschehen kann, wo auch nur jene erste oder jene zweite Form des Glaubens vorhanden ist, wenngleich bei diesen beiden Formen Jesus zunächst nur als der geschichtliche Ueberbringer, noch nicht als der absolute Vermittler und noch weniger als der persönliche Inhalt der Bezeugung Gottes erscheint, auf welche der Glaube eingeht.

Nur ergibt sich von selbst, daß eine Fortbildung jener beiden niedrigeren Glaubensformen zu der Erfassung Jesu als des persönlichen absoluten Heilsträgers durch die Consequenz des wahren Glaubens gefordert und gegeben ist. In derselben Consequenz liegt die specielle, bei Paulus so sehr betonte Beziehung des Glaubens auf den Versöhnungstod Jesu, obwol auch hier hervorgehoben werden muß, daß im Munde Jesu bei den Synoptikern sich (abgesehen von der Stiftung des heiligen Abendmahls) kein einziger Ausspruch findet, worin er den gnadesuchenden Sünder speciell auf die Thatsache seines Versöhnungstodes verwiesen hätte (vgl. dagegen Joh. 3, 14—16 u. 6, 51—58). Man muß also auch von dieser Seite her in der Lehre Jesu ein Correctiv erkennen gegen die aus einseitiger Berücksichtigung des paulinischen Lehrtropus hervorgegangene enge Beschränkung des Glaubens auf die Thatsache des Versöhnungstodes Jesu [a]). Von der Nachfolge Jesu, welche aus dem Glauben an seine Person nothwendig folgt, kann erst unten die Rede sein, wenn der durch den Glauben erlangte neue Lebensbestand beschrieben wird.

Hier muß uns noch die Frage nach der Entstehung des Glaubens beschäftigen. Daß derselbe durchweg als ein freier religiös-sittlicher Willensact erscheint, braucht wol nicht im einzelnen nachgewiesen zu werden. Aus den Synoptikern würde wol niemals die Lehre von der gratia irresistibilis in der Kirche gebildet worden sein. Um so beachtenswerther ist aber, daß auch in den Synoptikern der Glaube doch ganz entschieden auf die göttliche Gnade als erste Ursache zurückgeführt wird. Gott beruft die Menschen durch sein Wort (9, 13; 13, 9). Bei dieser Berufung sind die Einen (so besonders die Juden gegenüber von den Heiden) näherstehend, so daß sie bälder und leichter von dem Rufe erreicht werden, die Anderen fernerstehend (Gleichnis vom königlichen Hochzeitmahle und von den Arbeitern im Weinberge, dazu 8, 10 ff.; 15, 24). Aber auch den Entfernteren wird der Ruf gebracht, zu allen Völkern

---

a) Man begreift schon von hier aus, wie z. B. ein Bengel, welcher die gesamte Schrift in sich aufgenommen hatte, an der herrenhut'schen „Blut- und Wunden-Theologie“ kein Gefallen finden konnte.

soll er getragen werden (28, 19; 24, 14 vgl. 22, 9 u. 21, 43). Denen, welche sich (zunächst allerdings von der durch den Alten Bund begründeten Gottesgemeinschaft weg) verloren haben, geht Jesus nach, sie zu suchen (18, 12). Der Acker, auf welchem der Same des Himmelreichs ausgestreut wird, ist die ganze Welt (13, 38). Nach diesem Gleichnisse vom Säemann ist die innerliche Disposition für die Aufnahme des Wortes allerdings eine sehr verschiedene; aber wie groß auch der Grad der vorhandenen Empfänglichkeit sein mag, so ist doch der Glaube nirgends einfaches Product des Menschen, sondern in erster Linie göttliche Wirkung. Das berufende Wort trägt selbst göttliche Kraft in sich, darum wird es mit dem Samen verglichen (13, 3 ff.). Zu dem äußeren Worte muß noch eine besondere Wirkung Gottes auf die Erkenntnis und den Willen des Menschen hinzutreten, wenn er dasselbe in sein innerstes Verständnis und in seinen Willen aufnehmen soll (11, 25 ff.; 13, 11; 16, 17; 19, 26). Denn der Inhalt dieses Wortes ist ein μυστήριον, d. h. eine Wahrheit, welche, über das natürliche Wesen des Menschen hinausliegend, wie sie nur von oben her mitgetheilt ist, so auch nur durch besondere göttliche Einwirkung auf die Seele des einzelnen Menschen derselben aufgeschlossen und faßbar gemacht wird (ἀποκαλύπτειν). Vielen Menschen ist durch göttliches Gericht das ihnen zuvor noch eigene natürliche Fassungsvermögen für die göttliche Wahrheit entzogen und sie befinden sich infolge vorangegangener Schuld im Zustande der Verblendung und Verstockung (6, 22 f.; 13, 12 ff.). Auch an ihnen bezeugt sich die mit der Erscheinung und speciell dem Worte Jesu verbundene Wirksamkeit des heiligen Geistes; aber dieselbe gereicht zur Steigerung ihres Unglaubens und damit zu ihrer Verdammnis (12, 31 ff.). Wenn demnach der Mensch zum Glauben nicht kommen kann ohne besondere innere Gnadenwirkung Gottes, so bleibt aber doch schließlich beim Willen des Menschen die Entscheidung. Es kann wenigstens heutzutage niemanden mehr einfallen, aus dem Gleichnisse vom Unkraute unter dem Weizen den Schluß ziehen zu wollen, daß Glaube und Unglaube absolute Gottes- oder Teufelswirkungen seien. Der Ausspruch 22, 14 drückt nur ein thatsächliches Resultat aus, ohne im geringsten die Annahme auszuschließen, daß

diejenigen *κλητοί*, welche nicht *ἐκλεκτοὶ* werden, durch ihre eigene Schuld dies herbeiführen. Welcher Art die menschliche Willensthätigkeit sein muß, damit der Glaube entstehe und bestehe, ist besonders in dem Gleichnisse vom Säemann angedeutet. Das Wort muß in den Grund der Seele, in das Herz hereingenommen, darin bewahrt und verarbeitet werden (vgl. Luk. 11, 28; 10, 39—42). Die *νήπιοι* (11, 25 vgl. 18, 6), die *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, die *ἁμαρτωλοὶ* sind empfänglich für das göttliche Gnadenwort, während die *σοφοί, πλούσιοι, δίκαιοι*, wie der oberflächliche Leichtsinn (11, 16 ff.) nichts davon vernehmen (22, 3—5 vgl. V. 10) oder sich das Herz nicht fassen können, seinen Inhalt sich anzueignen (19, 22 vgl. mit 13, 44—46). Daß aber der Glaube, obwol er einerseits ein reines Annehmen des Wortes ist, welches den Verzicht auf alle Eigenheit in sich schließt, andererseits, zumal in seiner nothwendigen Verbindung mit der Buße, die ernsteste Willensentscheidung und intensivste Willensthat ist, geht aus allem seitherigen hervor (vgl. noch bes. 11, 12; 7, 13, auch 8, 19—22).

Wir kommen nun an den Stand des Heiles und seine Entwicklung. Durch Buße und Glaube tritt man in das Himmelreich ein und damit in den Stand der Gerechtigkeit zunächst als einen Stand der Gnade bei Gott. Wenn es schon im Wesen des alttestamentlichen Bundesvolkes lag, daß dasselbe in einem gnadenreichen Gemeinschaftsverhältnis zu Gott stand, so findet dieses Verhältnis für die Glieder des Himmelreiches seine Vollendung. Dieses Gemeinschaftsverhältnis ist als wesentliches Moment des Himmelreiches dargestellt in der Parabel vom königlichen Hochzeitmahle, deren Inhalt keineswegs nur auf die Vollendung des Gottesreiches bezogen werden darf. Gerade in dieser Parabel ist auch, wie 8, 11 f. und ganz besonders 15, 26, angedeutet, daß es sich beim Himmelreiche um die Vollendung desjenigen Gemeinschaftsverhältnisses handle, welches zwischen Gott und seinem alttestamentlichen Bundesvolke besteht. Denn es ist kein Zweifel, daß dort unter den zuerst geladenen Gästen eben die Juden gemeint sind, speciell wol derjenige Theil derselben, welcher durch sein Verbleiben innerhalb der äußerlichen Schranken der alttestamentlichen Bundesordnung äußerlich das nächste Anrecht an die Vollendung der Bundes-

gemeinschaft hatte. Es besteht nun aber das Eigentümliche des neuen Gemeinschaftsverhältnisses im Himmelreiche kurz gesagt in der vollen und individuellen Kindschaft Gottes und zwar ist diese Kindschaft vermittelt durch Jesum als den Sohn Gottes im specifischen Sinne. Daß die Stellung im Himmelreiche eine schlechthin neue und höhere sei als diejenige innerhalb der alten Bundesgemeinschaft (vgl. καινὴ διαθήκη 26, 28), darüber hat sich Jesus in Kap. 11 namentlich V. 11 sehr deutlich ausgesprochen. Der Kleinste im Himmelreich ist größer als Johannes der Täufer, der größte Prophet, der größte Knecht Gottes im Alten Bunde. Der Vorzug der Stellung im Himmelreiche ist also ein qualitativer, und er kann in nichts anderem gefunden werden als eben in der Kindschaft Gottes. Die neue religiöse Ordnung, welche mit dem Himmelreiche eingetreten ist, besteht ihrem tiefsten Wesen nach darin, daß sie eine Gemeinde von Kindern Gottes herstellt und umfaßt. Geht man einmal hiervon aus, so wird man der häufigen Bezeichnung Gottes als des πατήρ im Munde Jesu, besonders in der Bergrede (5, 16. 45. 48; 6, 4. 6. 9. 14. 18. 26. 32; 7, 11. 21; 18, 14; 23, 9) ein größeres Gewicht beilegen, als bisher in der Regel geschehen ist [a]). Es war ja den Juden vom A. T. her gar nicht so geläufig, Gott als ihren Vater in individuell persönlicher Beziehung zu betrachten und anzureden. Jesus aber wählt offenbar diesen Ausdruck, um das specifische Gottesbewußtsein für die Genossen des Himmelreichs darin auszusprechen. Auch sagt er Matth. 11, 27 ebenso deutlich wie bei Johannes, daß seine eigentümliche Aufgabe darin bestehe, den Vater zu offenbaren. Wenn 5, 9 den Friedfertigen die Verheißung gegeben wird, daß sie Kinder Gottes werden genannt werden, und V. 45 die Ermahnung zur Feindesliebe durch die Verweisung auf die Gotteskindschaft verstärkt wird, so schlägt hier freilich der Begriff der sittlichen Aehnlichkeit mit Gott vor; aber es liegt der

a) Neuestens hat Wittichen in seiner Schrift „Die Idee Gottes als des Vaters u. s. w." diesem Punkte die gebürende Aufmerksamkeit geschenkt, hat aber das specifische Sohnesbewußtsein Jesu und die Abhängigkeit des Kindschaftsverhältnisses seiner Jünger von seiner Sohnschaft nicht genügend anerkannt.

andere der Kindesstellung zu Gott zu Grunde. **Diese Kindesstellung** ist **vermittelt durch die Gemeinschaft mit Jesu, dem Sohne Gottes schlechthin**, welcher in einer specifischen und absoluten Gemeinschaft des Erkennens und damit auch des Lebens mit Gott seinem Vater steht (11, 27), auf welchem das absolute Wohlgefallen des Vaters ruht (3, 17; 17, 5), welcher der Herr des Himmelreiches und Vermittler seiner Güter ist (21, 37 ff.; 22, 2). Er bezeichnet nun diejenigen, welche mit ihm in Gemeinschaft stehen, als seine Brüder u. s. w. (12, 49 f.; 25, 40) und Hausgenossen (10, 25 vgl. 9, 15), und wir erhalten so die Idee einer durch Jesum begründeten Gottesfamilie, welche einen Gegensatz bildet gegen die bloß äußerliche theokratische Volksgemeinschaft und die natürliche Blutsverwandtschaft (10, 35—37. 21 ff. vgl. 12, 48—50). Es liegt, im Zusammenhange mit dem schon durch die ganze Entwicklung des Alten Bundes vorbereiteten Universalismus des vollendeten Gottesreiches, in der Consequenz einer solchen allein durch den gläubigen Anschluß an Jesum, also durch dieses rein geistige ethisch-religiöse Band, vermittelten Stellung zu Gott, daß die Heiden höchstens temporär von demselben ausgeschlossen sein können, wie umgekehrt, daß die Genossen des theokratischen Volkes durch den Unglauben der Theilnahme daran verlustig gehen (8, 10—12; 15, 26—28 und schon die Worte des Täufers 3, 9).

Ein besonderes Licht über die Stellung der Genossen des Himmelreiches zu Gott verbreiten noch die Erklärungen Jesu 12, 2—8 u. 17, 24—27. An der ersteren Stelle nimmt Jesus im Princip für seine Jünger die Freiheit von der Beobachtung des mosaischen Sabbatgesetzes (nicht bloß der traditionellen Zusätze zu demselben) in Anspruch, und begründet diese Freiheit durch ihre Gemeinschaft mit ihm, welcher größer als der Tempel und als der Menschensohn ein Herr über den Sabbat sei. Er scheint zugleich durch seine Hinweisung auf die Freiheit der Priester im Alten Bunde seinen Jüngern eine Art von priesterlicher Stellung in dem Sinne beilegen zu wollen, daß sie auf Grund ihres Rechtes und ihrer Pflicht, durch seine Vermittelung Gott allezeit [dienend] zu nahen, von der Beobachtung solcher bloß äußerlichen Gebote, wie

das der Sabbatruhe, befreit seien. Wie die Priester um ihrer in dem Tempel mit seinem Cultus begründeten priesterlichen Stellung willen befreit sind von der Beobachtung der Sabbatruhe, so noch mehr die Jünger Jesu wegen ihrer Stellung zu dem, welcher größer ist als der Tempel (die Lesart μεῖζον würde den Sinn nicht wesentlich verändern). Demnach würde Jesus für seine Jünger auf Grund ihrer Gemeinschaft mit ihm bereits jene Freiheit vom mosaischen Gesetze in Anspruch nehmen, welche Paulus später, nur in ausführlicherer Begründung, für die an Christum Gläubigen als Kinder Gottes im Kreise der Apostel zuerst gefordert hat. Auch 9, 14 ff. vertheidigt Jesus den Umstand, daß seine Jünger das übliche Fasten unterlassen, durch die Hinweisung darauf, daß dieselben in ihrer Lebensweise durch das Verhältnis zu ihm bestimmt seien, und knüpft daran eine deutliche Hinweisung auf die zukünftige Aufhebung der bisherigen Form des religiösen Lebens für die Seinigen, weil der neue Geist auch eine neue Form verlange, und, wie wir hinzufügen dürfen, sich selbst schaffen werde (vgl. 15, 1—20 u. 11, 19 mit 16, 24). Unmittelbarer aber bezieht sich auf unsere Frage die Erklärung Jesu in Betreff der Tempelsteuer (17, 25 ff.). Jesus erklärt, daß er und seine Jünger eigentlich nicht verpflichtet seien, dieselbe zu bezahlen, weil sie Kinder Gottes seien. Zweierlei verdient hier ganz besondere Beachtung, einmal daß Jesus den Begriff der Gotteskindschaft hier unmittelbar von sich aus ausdehnt auf seine Jünger, sodann daß er offenbar auch von dem jüdischen Volke denjenigen Theil, welcher nicht an ihn glaubt, hier von der Gotteskindschaft ausschließt. Er behandelt das freilich als esoterische Lehre; darum übt er auch das nur im Kreise der Jünger behauptete Recht nicht aus, sondern bezahlt die Zinsmünze, um diejenigen nicht zu ärgern, welche ihrer ganzen geistigen Stellung nach jenes Recht nicht anzuerkennen vermögen. Darf man, obwol die Bezahlung der Tempelsteuer nicht durch das mosaische Gesetz vorgeschrieben war, nicht von hier aus den Schluß ziehen, daß Jesus auch das mosaische Gesetz nur aus pädagogischer Accomodation für seine Person beobachtet und seinen Jüngern zur Beobachtung empfohlen habe (23, 3)? Unter die Attribute der durch Jesum vermittelten Kindschaft Gottes werden wir auch das Gebet in seinem

Namen zu stellen haben, zu welchem Jesus die Seinen mit der Zusage unbedingter Erhörung auffordert (18, 19f.). Diese Verheißung wird in dieser Stelle allerdings zunächst dem gemeinsamen Gebete gegeben; aber einerseits liegt es in der Natur des Betens der Jünger Jesu, daß es wesentlich auf die Zwecke der christlichen Gemeinschaft, des Reiches Gottes, gerichtet ist (vgl. das Vaterunser), andererseits darf aus unserer Stelle gewiß auch für das Gebet des einzelnen Jüngers Jesu das entnommen werden, daß ihm (die Verheißung richtig verstanden) durch die Vermittlung Jesu die unbedingte Erhörung zukomme. Jesus lehrt überhaupt seine Jünger mit unbedingtem Vertrauen Gott als ihren Vater anrufen (6, 6—13. 25—34; 7, 7—11; 17, 20).

Kommt der Mensch durch den Eintritt in das Himmelreich auf dem bezeichneten Wege zu Gott in die Stellung eines Kindes, so versteht es sich von selbst, daß er damit volle Vergebung seiner Sünden empfängt, in den Stand der Gerechtigkeit oder Rechtfertigung vor Gott eintritt. Die Seligpreisungen, womit Jesus die Bergrede eröffnet, hätten keinen Sinn ohne diese Voraussetzung. Sündenvergebung hatten ja schon diejenigen gesucht, welche durch die Taufe Johannis zum Eintritt in das Reich Gottes sich vorbereitet hatten. Jedenfalls muß die in 5, 6 verheißene *δικαιοσύνη* die Rechtfertigung als erstes Moment in sich schließen; aber auch in 6, 33 werden wir dieses anzunehmen haben, wenn auch nach der vorangegangenen Gesetzesentwicklung der Gedanke hier vorwiegend auf die nachfolgende Gesetzeserfüllung gerichtet ist. Es ist freilich die Rechtfertigung von Jesu nicht in der scharfen logischen Sonderung wie bei Paulus als ein in der Gegenwart an dem Gläubigen vollzogener absoluter Act Gottes fixirt; die Aufnahme in's Himmelreich bringt dieselbe mehr unter der Form des Schutzes vor dem zukünftigen Gerichte, vor welchem man bei Jesu Zuflucht findet (vgl. hier nur 23, 37 mit 3, 7, aber auch analog bei Paulus Phil. 3, 8f. u. sonst). Indessen ist die Sündenvergebung als gegenwärtige und auf die Theilnahme an dem Opfertod Christi begründete den Jüngern Jesu im heiligen Abendmahle ausdrücklich versiegelt (26, 28) und bei der (11, 28f.) den Seelen der zu Jesu im Glauben Kommenden offenbar schon für die Gegenwart

verheißenen ἀνάπαυσις werden wir zunächst an den Frieden der Rechtfertigung zu denken haben, namentlich wenn wir den Zusammenhang mit V. 25—27 beachten. Jesus vermittelt die ἀνάπαυσις, indem er diejenigen, welche zu ihm kommen, mit Schleiermacher zu reden, zu allererst in die Seligkeit seiner vollkommenen Gottesgemeinschaft aufnimmt. Das Wort Jesu enthält für den bußfertig Gläubigen die Bürgschaft der Sündenvergebung, ob es ihm nun unmittelbar von Jesu oder durch den Dienst seiner Jünger zugesprochen wird (9, 6 vgl. 18, 12—14). Die Taufe auf den Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, also als Act und Zeichen der Aufnahme in die durch Christum und den heiligen Geist vollendete Vateroffenbarung Gottes (28, 19), schließt als erstes Moment die volle Begnadigung nothwendig in sich. Daß nun aber Jesus allerdings die Rechtfertigung als absoluten Gnadenact Gottes in der Gegenwart nicht streng für sich fixirt, hängt mit der ganzen Eigentümlichkeit seiner Lehrweise zusammen, wonach er die Begnadigung mit der sittlich-religiösen Erneuerung des Menschen, seiner Bekehrung, Wiedergeburt und neuem Gehorsam stets auf's unmittelbarste lebendig zusammenfaßt. Das Trachten nach dem Himmelreiche und nach seiner Gerechtigkeit faßt das Interesse der Seligkeit und das der sittlichen Erneuerung als zwei ganz unzertrennliche Momente in sich, und Buße und Glaube, welche den Eintritt in das Himmelreich vermitteln, kommen stets unmittelbar als sittliche Grundacte in Betracht, welche ein neues religiös-sittliches Leben im geistigen Mittelpunkte des Menschen setzen [a]). Nirgends erscheint auch der Glaube nach der Lehre Jesu als bloßes ὄργανον ληπτικὸν für den Empfang der Gnade. Bei dieser Lehrweise können daher solche Fragen allerdings gar nicht aufgeworfen werden, ob wir propter fidem oder per fidem justificirt werden, ob Christus extra nos oder in nobis der Grund unseres Heiles sei. Gerade auch in denjenigen Abschnitten, in welchen man eine specifisch-paulinische Färbung schon gefunden hat, weil sie auch nur bei Lukas überliefert sind, in der Erzählung von der bußfertigen Sünderin, den Parabeln vom verlorenen Sohne und

---

a) Vgl. Schmid, Theol. d. N. T. I, 320.

vom Pharisäer und Zöllner (Luk. 7, 36—50; 15, 1ff.; 18, 9—14), ist in der lebendigsten Schilderung das sittliche Moment der Buße und Bekehrung als die Ursache der Begnadigung hervorgehoben. Nur liegt hierin bei weitem nicht, daß die Begnadigung im Sinne der römischen Lehre durch die sittliche That und Beschaffenheit des Menschen verdient werde. Eine solche Anschauungsweise ist allerdings, wie unsere seitherige Darstellung gezeigt haben wird, durch die Lehre Jesu ebenso völlig ausgeschlossen, als jener intellectualistische oder quietistische Glaubensbegriff, welcher bei einseitiger Verfolgung des paulinischen Lehrtropus die Rechtfertigung des Sünders isolirt von seiner Wiedergeburt und Heiligung zum Objecte hat und über dem Interesse für die Seligkeit des Individuums die davon unzertrennliche sittliche Lebensaufgabe des Einzelnen und der Gemeinschaft aus dem Auge verliert.

Hiermit sind wir bereits darauf geführt, daß die Gotteskindschaft der Himmelreichsgenossen in und mit der neuen Stellung zu Gott die sittlich-religiöse Erneuerung oder Wiedergeburt unmittelbar befaßt. Kurz gesagt: der durch Buße und Glaube vollzogene Eintritt in das Himmelreich und Anschluß an die Person Jesu ist zugleich die Wiedergeburt. Diese radicale sittliche Erneuerung der betreffenden Subjecte ist das nothwendige Correlat zu der sittlichen Vollkommenheit Jesu als des Stifters des Himmelreiches, an den sie sich angeschlossen haben oder von welchem sie sich haben aneignen lassen, sowie zu dem durch Jesum vermittelten heiligen Geiste, dessen eigentümlichen Wohn- und Wirkungskreis das Himmelreich ausmacht. Jesus wird nach seiner eigenen Lehre nur in einem unmittelbar als die Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligung wie als die Erlösung im Principe angeeignet (vgl. 1 Kor. 1, 30). Der Beweis für die aufgestellten Sätze liegt großentheils schon in dem oben gegebenen näheren Nachweise vom Wesen und der Entstehung der Buße und des Glaubens. Hier soll noch einmal besonders auf Stellen wie 18, 3 vgl. 19, 13; 7, 13; 16, 17; 19, 26. Luk. 7, 47 (innigster Zusammenhang von Buße, Glaube und Liebe, letztere im Grunde auch schon das innerste Wesen, wie die unmittelbare Frucht der beiden ersteren); 15, 24 (νεκρὸς ἀνέζησεν vgl. Matth. 8, 22) verwiesen werden, welche zugleich zeigen, daß diese Er-

neuerung beides ist, ein Werk Gottes im Menschen und eine That der Freiheit. Der Gedanke der Wiedergeburt als der Pflanzung eines neuen Lebens durch Gott im Menschen ist nun aber ganz besonders in dem Bilde des gesäeten Weizens (13, 24 ff. vgl. V. 38) ausgesprochen, zu welchem das vorangehende Gleichnis vom Säemann als ergänzender Commentar dient. Hier werden die Genossen des Himmelreichs geradezu mit dem von Gott gesäeten Samen identificirt; so sehr erscheinen sie als Product der durch das Wort vom Himmelreich neuschaffenden Gotteskraft. Vielleicht ist auch 15, 13 hierherzuziehen, wenn unter den Pflanzen dort Menschen und nicht Lehren zu verstehen sind. Jedenfalls lehrt ja Jesus wiederholt, daß nur aus der Wurzel eines guten Herzens die Früchte eines Gott wohlgefälligen Lebens hervorgehen können (7, 16 ff.; 12, 33 ff.), und da er das natürliche Menschenherz für unrein und böse erklärt (15, 19), so ergibt sich daraus von selbst die Lehre, daß nur eine radicale Erneuerung des Menschen durch den Geist Gottes ihn zum Eintritt in das Himmelreich, welches ein Reich der Gerechtigkeit ist, befähigen könne [a]). Das Himmelreich ist selber nichts anderes als das Reich der durch Jesum vermittelten specifisch neuen Wirksamkeit des heiligen Geistes (12, 28 ff.), mit welchem die einzelnen, welche in die Gemeinschaft Jesu durch Buße und Glauben eintreten, getauft werden (3, 11; 28, 19). Außer der Gemeinschaft mit Jesu und seinem Reiche ist das Gebiet des geistlichen Todes (8, 22). Es zeigt sich eben das Specifische der durch Jesum gebrachten *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* auch gegenüber von der alttestamentlichen Oekonomie darin, daß sie sowohl nach der idealen (adoptio) als der realen Seite (regeneratio)

a) Es gehört indessen zu der idealen Haltung der Lehre Jesu, daß sich nach derselben Zeitpunkt und Art der Wiedergeburt kaum empirisch fixiren lassen. Man kann wol sagen, der entschiedene lebendige Anschluß an Jesum sei das Kennzeichen derselben; aber für denselben kennt der Herr keinen bestimmten methodus, auch wäre z. B. schwer zu sagen, von welchem Zeitpunkte an wir die Zwölfe als wiedergeborene wirkliche Genossen des Himmelreiches zu betrachten haben. Freilich weiß der Herr noch weniger von einer „objectiven Wiedergeburt“ durch magische Taufgnade. Ueber der Realität des religiösen Lebens läßt der Herr seine ideale Subjectivität nie aus den Augen.

die **absolute** Gottesgemeinschaft vermittelt und in sich schließt. Ganz besonders ist diese absolute Gottesgemeinschaft darin gegeben, daß das durch Jesum gestiftete Gottesreich ein Reich des heiligen Geistes ist; nur indem es diesen zu seiner inneren Substanz hat, ist es eben **Himmelreich** und die geweißagte Vollendung des Gottesreiches (vgl. Act. 2, 16ff. Joel 3, 1ff. Jer. 31, 33f.; 32, 40. Ezech. 36, 26f.). Es fehlen freilich im Munde Jesu Aussprüche, welche den eben dargelegten Zusammenhang zwischen der Gotteskindschaft und der Erneuerung in seiner Gemeinschaft, sowie durch den heiligen Geist so ausdrücklich darlegen, wie wir dies Joh. 1, 13 und oftmals bei Paulus (Röm. 8, 14 u. sonst) ausgesprochen finden. Vielleicht können die *τέκνα σοφίας* 11, 19 hierhergezogen werden, da unter denselben nicht bloß Jesus und Johannes, sondern auch alle, welche sich an sie anschließen und das Wesen der himmlischen Weisheit in sich aufnehmen und darstellen, gemeint sind. Auf der anderen Seite dürfte vielleicht der Ausdruck *γεννητοὶ γυναικῶν* (11, 11), worunter Johannes im Gegensatz gegen die Genossen des Himmelreichs mitbegriffen wird, im Sinne einer ähnlichen Antithese, wie sie Joh. 1, 13 ausgesprochen ist, prägnant zu verstehen sein. Jedenfalls sind, wie schon angedeutet, für Jesum im Begriffe der Gotteskindschaft die z. B. bei Paulus deutlich gesonderten Momente der adoptio und regeneratio in ungetrennter Einheit beisammen, und wiederum wird bei der ethisch-realen Seite der Gotteskindschaft nicht abstract geschieden zwischen dem neuen von Gott im Menschen erzeugten Leben, welchem gegenüber dieser wesentlich nur aufnehmend sich verhält, und demjenigen, was der Mensch in Buße, Glaube und neuem Gehorsam selbstthätig dazu beiträgt, daß er Gott wohlgefällig werde. Darum wird die Gotteskindschaft auch wieder als das Ziel und Resultat der sittlichen Verähnlichung mit Gott dargestellt (5, 9. 45; 12, 50), wie andererseits im Gleichnis vom verlorenen Sohne die ursprüngliche auf die Erschaffung nach dem Ebenbilde Gottes begründete Gotteskindschaft des Menschen festgehalten ist (vgl. 21, 28ff.). Diese Weite der Anschauung, welche alle Momente eines Begriffes durch das Band desselben in unmittelbarer Lebenseinheit zusammenhält, breitet über die Lehre Jesu einen Hauch der erhabensten

Idealität und Universalität; auf derselben beruht aber auch ebenso ihre unvergleichliche praktische Wirkung, weil der Inhalt dieser elastischen Anschauungen kein anderer ist als die unmittelbar aus der Tiefe von Gott und Mensch geschöpfte, durchaus gediegene religiös-sittliche Lebenswahrheit. Nicht die stets irgendwie einseitige und abstracte Reflexion, sondern die unmittelbare und schöpferische religiös-sittliche Intuition und Conception hat diese Anschauungen erzeugt. Darum sind sie ebenso tief und weit, als wiederum concret und praktisch. Es ist schon angedeutet, daß uns dieselbe Zusammenfassung aller Momente, wie in der Anschauung von der Gotteskindschaft, beim Begriff der *δικαιοσύνη θεοῦ* im Munde Jesu begegne, sofern dieselbe Rechtfertigung, Wiedergeburt und Heiligung in eines zusammenfaßt, und daß diese Zusammenfassung auf der subjectiven Seite nur einer ähnlichen Zusammenfassung der objectiven Momente in der Person Jesu und im Wesen des Himmelreiches entspreche. Jesus ist demjenigen, welcher an ihn sich anschließt, Vermittler der Gnade, der Wiedergeburt und Antrieb zu selbstthätiger Erneuerung und neuem Gehorsam ganz in einem, und das Himmelreich erscheint ebenso in einem als die geschenkte Gnade und das mitgetheilte neue Leben des heiligen Geistes, wie andererseits als das Gebiet des neuen Gehorsams, in welches der Mensch durch eine entscheidende sittliche That eingetreten ist. Es liegt in dieser Zusammenfassung das, was man den ethischen Grundcharakter des Christentums nennt, auf das entschiedenste ausgesprochen, ohne daß darum sein specifisches Wesen als göttliche Gnadenoffenbarung und neues Leben aus Gott damit alterirt wäre. Wir haben hieran das heilsamste Correctiv gegen alle religiöse Einseitigkeit, welche aus der doctrinären Zersplitterung der ursprünglich in lebendiger Einheit verbundenen Momente hervorgeht. Damit soll nicht geleugnet werden, daß die in der evangelischen Dogmatik aufgestellte Folge der Momente des ordo salutis für die theoretische Betrachtung aus der Natur der Sache sich ergibt (wie wir uns ja auch bei unserer Darstellung an diese Folge gehalten haben), sondern es sollte nur gesagt werden, daß für das religiöse Leben eine abstracte Scheidung derselben unpassend und der eigenen Lehrweise Jesu zuwiderlaufend ist.

Wie nun nach dem oben Dargestellten schon im Eintritte in das Himmelreich durch die Annahme des Wortes Jesu und den Anschluß an seine Person der Grundact des neuen Gehorsams gegen Gott sich vollzieht, so ergibt sich nun von selbst für die Genossen des Himmelreichs die weitere Aufgabe, ihr ganzes Leben zu einem Gehorsam gegen den neuen vollkommenen Gotteswillen zu gestalten, wie er durch Jesum geoffenbart ist, oder zu trachten nach der *δικαιοσύνη θεοῦ* in der Nachfolge Jesu (5, 10; 6, 33; 7, 21; 12, 50; 11, 29; 28, 20), fortzuwandeln auf dem schmalen Wege, welchen man betreten hat, indem man durch die enge Pforte der Buße und des Glaubens in das Himmelreich eingetreten ist. Der Inhalt des neuen Gehorsams ist gleich beim Beginne unserer Ausführung dargelegt worden. Wie derselbe mit den sittlichen Grundacten der Buße und des Glaubens zusammenhängt, beziehungsweise aus ihnen hervorgeht, bedarf keiner besonderen Ausführung. Der Zusammenhang ist ein so inniger, daß die fortgesetzte Erneuerung auch bei den schon im Himmelreiche befindlichen Jüngern Jesu immer noch als eine beständige Umkehr bezeichnet werden kann (18, 3). Hier soll nur noch besonders hervorgehoben werden, daß dem ganzen sittlichen Streben des Menschen ein über diese Welt hinausliegendes himmlisches und eben damit wahrhaft absolutes Ziel gesteckt wird, was einen ganz specifischen Unterschied zwischen der durch Jesum vermittelten Lebensrichtung und der alttestamentlichen begründet und auf's engste mit der durch ihn mitgetheilten Gotteskindschaft zusammenhängt (6, 20—24; 10, 37—39). Auch das folgt von selbst aus dem seither Dargelegten, daß der neue Gehorsam kein knechtischer Gesetzesdienst, sondern ein kindliches Vollbringen des Willens des himmlischen Vaters und ein williges Tragen des sanften Joches Jesu ist (5, 45—48; 12, 50; 11, 30). Ein besonderes Motiv für die Vollbringung des göttlichen Willens liegt für die Genossen des Himmelreichs auch darin, daß sie durch ihr sittliches Verhalten eine erneuernde Wirkung auf die Welt ausüben und ihren Vater im Himmel verherrlichen sollen (5, 13—16). Die eigentlich treibende Kraft aber des neuen Gehorsams bleibt die Gemeinschaft mit Christo, welcher seine Jünger nach sich zieht auf dem schmalen Wege des

eichs, auf welchem der Wille seines himmlischen Vaters
t wird (vgl. die ganze Stellung der Jünger zu Jesu und
12, 49f.; 19, 27ff.; 20, 25ff.). Wenn auch der
Begriff der Lebensgemeinschaft, wie er z. B. bei Jo-
urch das Gleichnis vom Weinstock und den Reben zu einem
schönen und deutlichen Ausdruck gebracht ist, zurücktritt
m mehr äußerlichen Verhältnis der Nachfolge, so ist doch
ctisch keineswegs ohne die erstere gedacht. In dieser Nach-
altet sich nun der neue Gehorsam zu einer stetigen und
Verleugnung und Aufopferung des natürlichen Eigenlebens
Vorbilde Jesu (16, 24f.; 19, 29; 20, 25ff.; 10, 22ff.;
vgl. 13, 44—46), und damit ist offenbar das Ideal
ier Vollkommenheit erreicht.

ohn aber dieser Dahingabe des natürlichen Lebens ist die
g des wahren, ewigen Lebens, der ζωή, ζωὴ αἰώνιος.
sind wir auf die Schlußfrage nach dem Heilsgute im
Sinne und seiner vollkommenen Erlangung geführt. Der
e Begriff für das Heilsgut ist, entsprechend der alttesta-
n Bezeichnung desselben, derjenige der ζωή. Die ζωὴ
unächst in Betracht als Gegensatz gegen die ἀπώλεια
), welche selbst bald positiv als Wirkung des göttlichen
nd Strafgerichtes (3, 7—12; 18, 7), bald als einfache
eit und Verlorengehen (18, 11f.; 10, 6) erscheint, jeden-
r schließlich zum absoluten Verderben ausschlägt (7, 13).
er Mensch durch den Eintritt in das Reich Gottes und
luß an die Person Jesu dieser ἀπώλεια entgeht, hat die
ihn zunächst die Bedeutung der σωτηρία (18, 11;
Der Mensch errettet seine durch Schuld und Macht der
er Verdammnis und dem Verderben anheimgefallene Seele
; 16, 25f.; 18, 8. 11. vgl. 10, 28). Die ζωὴ hat
auch einen reichen positiven Inhalt. Sofern derselbe ein
r ist, d. h. in die gegenwärtige Periode (αἰὼν οὗτος)
hen Lebens fällt, wird er so ziemlich durch das ausgefüllt,
oben als das Gut der Gotteskindschaft entwickelt haben.
teskindschaft ist der individuelle Antheil am Reiche Gottes,
eses unter den Gesichtspunkt des Heilsgutes fällt (vgl.

5, 2—9). Das Reich Gottes ist nach einer Seite seines Begriffes nichts anderes als das universelle Heilsgut, die ζωή in ihrer universellen organisirten Gestalt (vgl. die Parabeln von der kostbaren Perle, dem Schatz im Acker, dem königlichen Hochzeitmahle). Soweit sich namentlich aus dem letzteren Gleichnisse schon für den gegenwärtigen Besitz des Reiches Gottes einzelne Züge entnehmen lassen, bietet derselbe vor allem die volle Gemeinschaft mit Gott, mit dem Sohne Gottes und den übrigen Gliedern des göttlichen Reiches, aber auch noch den Genuß der durch diese Gemeinschaft vermittelten wahrhaftigen Lebensgüter. Die Makarismen der Bergrede bezeichnen ebenfalls das Himmelreich selber als den eigentlichen Inbegriff des Heilsgutes; sie nennen dann im einzelnen die Tröstung (Aufhebung aller Trauer), die Erbarmung (Aufhebung aller Schuld und Strafe), die Gotteskindschaft, das Schauen Gottes, den vollen Besitz der Gerechtigkeit und den Besitz der Erde (resp. des Landes, d. h. nach alttestamentlicher Redeweise des ganzen äußerlichen Gottessegens). Auch diese Verheißungen weisen zu ihrer vollen Erfüllung hinaus auf die Vollendung des Reiches Gottes, finden aber ihre relative Verwirklichung offenbar schon in dem jetzigen Bestande desselben. Die Erkenntnis Gottes als des Vaters und die Erquickung der Seele in der Gemeinschaft Jesu werden 11, 27 ff., ebenso 13, 16 f., die Erkenntnis der Geheimnisse des Himmelreichs und die Anschauung Jesu Christi (vgl. 16, 17) jedenfalls als gegenwärtige Bestandtheile der Seligkeit der Genossen des Himmelreichs genannt. Fassen wir alle diese Momente zusammen, so ergibt sich jedenfalls, daß auch schon das diesseitige Heilsgut von absolutem Inhalt und Werth ist, himmlischer geistlicher Natur, entsprechend dem Wesen des H i m m e l r e i c h e s und der Gotteskindschaft, specifisch verschieden von dem alttestamentlichen Inhalte der ζωή.

Die ζωή wird nun aber in den meisten Stellen ausschließlich als eine jenseitige beschrieben [a]), als ζωὴ αἰώνιος im engeren

a) Es ist bekannt, daß hierin ein wesentlicher Unterschied der Lehre Jesu bei den Synoptikern gegenüber von der Darstellung des vierten Evangeliums liegt; doch zeigt eine genauere Untersuchung, daß die Differenz der Lehrweise keinen Gegensatz der Lehre enthält.

Sinne, und ihr die ewige Verdammnis gegenübergestellt. So 8, 11; 13, 30 vgl. 43; 18, 8f.; 25, 34. 46 vgl. V. 21 u. 10. Hierher gehören auch 5, 12; 19, 27—29; 20, 23 vgl. 22, 30ff. und die Schätze im Himmel 6, 20. Es liegt nicht in unserer Aufgabe, aus diesen Stellen eine genauere Vorstellung der ewigen Seligkeit zu entwickeln, wobei der Umstand einige Schwierigkeit bereitet, daß die Seligkeit in einem Theile derselben als eine rein himmlische dargestellt ist, in einem anderen dagegen auch als irdische Vollendung bei der Parusie Christi erscheint, eine Schwierigkeit, welche indes auf dogmatischem Wege ganz wohl aufzulösen ist. Noch weniger ist es unsere Aufgabe, eine nähere Beschreibung von dem Zustande der Verdammten hier zu geben (vgl. außer Luk. 16, 23ff. bei Matth. 5, 25f. 22; 8, 12; 10, 28; 12, 32; 13, 42. 50 u. 3, 12; 18, 18; 22, 13; 24, 51; 25, 30. 41. 46). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß dieser Zustand der Verdammnis in der Geenna ebenso als ein ewiger gedacht ist wie derjenige der Seligkeit im Himmel. Die Entscheidung des letzten Gerichtes führt nach beiden Seiten hin zu einem vollkommenen Abschluß; nach der Parabel vom reichen Manne und armen Lazarus scheint diese Entscheidung alsbald mit dem Tode einzutreten (vgl. Luk. 12, 20). Was ist aber die Grundlage dieser Entscheidung? Es ist vor allem klar, daß man namentlich eine einzelne Parabel, wie z. B. diejenige vom reichen Manne und armen Lazarus, nicht dazu benutzen darf, um den in einer solchen einzelnen Lehrrede vorherrschenden concreten Gesichtspunkt für sich allein zum entscheidenden zu machen. Namentlich lernen wir aus dieser Parabel nicht, welches Verhalten den Menschen zur Seligkeit, sondern bloß, welches ihn sicher in die Verdammnis führt. Als Bedingungen des Seligwerdens werden genannt die Erfüllung des göttlichen Willens (7, 21), der Glaube an Jesum (8, 10ff.), das Bekenntnis seines Namens und die Beharrlichkeit in seiner Nachfolge auch unter Verfolgungen (5, 10ff.; 10, 22. 32 u. sonst), Erweisungen der Liebe gegen die Jünger Jesu, welche also offenbar aus der Liebe zu ihm hervorgehen (10, 42; 25, 40), Barmherzigkeit und vergebende Liebe (5, 7; 6, 12. 14f. vgl. 7, 2; 18, 23ff.), Wachsamkeit und Treue in der Ausrichtung des von

dem Herrn angewiesenen Berufes und Verwendung der anvertrauten Gaben (13, 12; 25, 1—30; 24, 46), die Wiedergeburt aus dem Worte Gottes und die Beharrlichkeit im Hervorbringen guter Frucht (13, 1—30; 12, 37 vgl. 3, 8—10). Nimmt man alle diese einzelnen Gesichtspunkte zusammen, so ist klar, daß das freie sittlich-religiöse Verhalten des Menschen den Maßstab der Entscheidung bildet. Es handelt sich aber bei diesem Verhalten nach allem seitherigen nicht um ein vereinzeltes Gott wohlgefälliges Thun, sondern um eine beharrliche Richtung des Lebens, getragen von jener im Innersten auf Gott und sein himmlisches Reich gerichteten Gesinnung, wie sie oben zu Anfang beschrieben wurde. Seinen Mittelpunkt hat aber dieses Verhalten in dem Glauben und beharrlichen Anschlusse an die Offenbarung (das Wort) und die Person Jesu (7, 24 ff. 13 f. vgl. 10, 38 f.). Der Ausspruch Jesu 7, 21 bildet zu unserer Behauptung keinen Widerspruch, er belehrt uns nur, daß der seligmachende Glaube an den Herrn (wie wir ihn auch durchweg beschrieben haben) die Erfüllung des Willens Gottes nothwendig in sich schließen und zur Folge haben müsse. Aehnlich verhält es sich mit dem Widerspruche, welcher sich aus der Darstellung des Gerichtes (25, 31—46) scheinbar gegen unsere Behauptung ergibt. Denn die allein richtige Auffassung dieses Abschnittes ist die, daß Jesus seinen Jüngern zum Troste darstellen will, das endliche Schicksal der Menschen werde sich nach dem Verhalten entscheiden, welches dieselben gegen seine Jünger einnehmen. Denn unter den ἀδελφοὶ sind allein die Jünger Jesu zu verstehen, und wir haben somit in dem genannten Abschnitt einen ähnlichen Gedanken wie 10, 40—42, also gerade eine Bestätigung unseres Satzes [a]). Schon der Umstand, daß Jesus in seiner Lehre fast durchweg sich selbst als den zukünftigen Richter darstellt, weist darauf hin, daß auch das Verhalten gegen seine Person und seine Offenbarung bei dem Gerichte maßgebend sein werde. Und das

a) Aus dem bezeichneten Abschnitte kann man höchstens mittelbar die Idee ableiten, daß solchen, welche geschichtlich nicht mit Jesu bekannt geworden sind, ihre Menschenliebe am Tage des Gerichtes zu gute kommen werde.

hat er ja auch wiederholt in der entschiedensten Weise ausgesprochen, daß der definitive Unglaube gegenüber von seiner Person und die Zurückweisung seiner Einladung zum Himmelreiche die Verdammnis nach sich ziehe (8, 12; 10, 15. 33. 37—39; 11, 6. 20—24; 12, 41 f.; 13, 13 ff.; 21, 31 f. 43 f.; 22, 2. 7 f.; 23, 33—39; Kap. 24 u. 25, 1—13). Es geht ja auch schon Johannes der Täufer bei seinem Auftreten von der Voraussetzung aus, daß man nur durch den bußfertigen Eintritt in's Himmelreich im Anschluß an die Person seines Stifters dem Zorne Gottes und der ewigen Verdammnis entfliehen könne. Und so liegt auch der Lehre Jesu nichts ferner als die Annahme, daß ein Mensch, an welchen sein Wort gelangt ist, auch etwa mit Umgehung und Zurückweisung desselben auf dem Wege selbstgerechten sittlichen Strebens der Seligkeit theilhaftig werden könnte. Solche Leute haben ihr Vorbild an den selbstgerechten, unbußfertigen, aber eben damit auch der Verdammnis entgegenreifenden Pharisäern. Der bußfertige Glaube an Jesum ist auch der rechte Gehorsam gegen Gott, seinen himmlischen Vater; die Verweigerung dieses Glaubens, bis zum äußersten festgehalten, führt auch zur äußersten Spitze des Ungehorsams gegen Gott, zu dem Frevel der Lästerung des heiligen Geistes (12, 22—37). Die Offenbarung des heiligen Geistes ist nämlich nicht eine von der Erscheinung des Reiches Gottes in dem Sohne verschiedene, sondern nur durch dieselbe vermittelte; daher ist seine Lästerung nur die vollendete, nämlich durchaus bewußte, Form des Unglaubens an den Sohn Gottes, als den Stifter des heiligen Gottesreiches. Diese Sünde kann nicht mehr vergeben werden, weil sie aus einem völlig böse gewordenen und verstockten Herzen kommt. Wir müssen vermuthen, daß eigentlich nur dieser Grad der Reife zur Verdammnis auch schließlich die wirkliche Ursache der Verdammnis wird [a]). Auf diese Vorstellung scheint auch das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen zu führen (vgl. besonders 13, 30). Es entspricht dies ganz dem Umstande, daß auch von dem Glauben seine Bewährung im heiligen Wandel bis an's Ende gefordert wird, als

a) Vergleiche den Artikel des Verfassers „Die Sünde wider den heiligen Geist" in Herzogs Realencyclopädie XXI.

dessen Ziel dann erst das ewige Leben erscheint (7, 14; 10, 22; 25, 12 f.). Die durch Jesum in der Menschheit eingeleitete sittliche Entwicklung begründet eine principielle Scheidung unter den Menschen, welche schließlich von selbst zu einer absoluten sich gestaltet, so daß die äußere Scheidung im Gerichte nur als die letzte Consequenz und der äußerliche Vollzug des durch jene Entwicklung herbeigeführten Zustandes der Menschheit erscheint (10, 34 ff.; 12, 30; 13, 24—30). Auch das hochzeitliche Kleid (22, 12) darf nicht bloß von Buße und Glaube als grundlegenden Akten, noch weniger von der justitia imputata, sondern es muß überhaupt von der sittlichen Angemessenheit des persönlichen Verhaltens zum Wesen des Himmelreiches in den verschiedenen Stadien seiner Entwicklung verstanden werden. In's Himmelreich darf keiner kommen so, wie er (von Natur) ist, sondern er muß seinen sittlichen Zustand auf eine dem Wesen des Himmelreiches entsprechende Weise abgeändert haben. Nun entspricht der ersten Einladung zum Himmelreiche die grundlegende Bekehrung in Buße und Glaube; da aber in V. 11 auf den Zeitpunkt des Endgerichtes hinausgewiesen ist, so ist in das Bild von dem hochzeitlichen Kleide zugleich die fortschreitende sittliche Erneuerung (vgl. das Anziehen Christi als Einheit der Rechtfertigung und Heiligung bei Paulus Gal. 3, 27 u. Röm. 6, 3) einzuschließen. Demnach könnte es scheinen, als ob nach der Lehre Jesu die Seligkeit schließlich doch durch unser eigenes sittliches Verhalten verdient würde und die Lehre von dem Heil aus Gnaden erst eine Neuerung des Apostels Paulus wäre. Gegen eine solche Behauptung kann uns aber schon das bedenklich machen, daß bekanntlich auch Paulus beim Gerichte den Maßstab der Werke zu Grunde legt und die zukünftige Seligkeit als einen Kampfpreis und die Frucht unseres Lebens bezeichnet, daß auch er schließlich die Seligkeit von der Heiligung und Erneuerung abhängig macht (Röm. 2, 6 ff. 1 Kor. 6, 9; 4, 5. 2 Kor. 5, 10; sodann 1 Kor. 3, 8; 9, 24 ff. Phil. 3, 14. Gal. 6, 7. 2 Kor. 9, 6. Röm. 8, 4. 9. 14. 17; 6, 22). Sollte nun der Apostel sich selber handgreiflich widersprechen? Der Schein des Widerspruchs löst sich auf durch die einfache Unterscheidung von causa und meritum einerseits und conditio sine qua non andererseits (was mit der Unterscheidung

ritum ex condigno und ex congruo nicht zusammenfällt,
uch letzteres immer noch meritum bleibt) *). Die Auf=
n das Himmelreich ist und bleibt ein Act der göttlichen
am Ende wie am Anfang (vgl. Parabel vom königlichen
nahle und von den Arbeitern im Weinberge). Aber sie ist,
Ende, so schon am Anfange, geknüpft an die sittliche Be=
des Gehorsams gegen den heiligen Gnadenwillen Gottes.
üllung dieser Bedingung ist für den einmal in das Him=
durch Buße und Glaube Eingetretenen ganz unmöglich ohne
s Trachten nach der habituellen Gerechtigkeit, ohne ernstliches
um einen heiligen Wandel (6, 33), ohne eine beständige
und Erneuerung (18, 3). Dabei bleibt freilich, wie das
vom großen Schuldner zeigt, bei der schließlichen Ab=
die große Schuld, welche allein durch Gottes Erlassung
Bußfertigen getilgt wird (18, 22 f.), und der Herr macht
ilung der Seligkeit keineswegs abhängig von der Zeit der
g und dem Quantum der Arbeit für ihn (20, 1—16).
nimmt auch keinen Untreuen in sein Reich auf (25, 24 ff.)
der besonderen Treue ihren besonderen Lohn aufbehalten
—29; 10, 37—42; 5, 11 f.). Der Begriff des Lohnes
t, unter welchen die Seligkeit gestellt wird, soll keineswegs
prechen, als ob die Werke des Menschen einen Rechts=
vor Gott begründeten (Luk. 17, 10), sondern er bezeichnet
in dem Willen Gottes begründete Ordnung, daß das Gott
lige sittliche Verhalten auch die Erreichung eines entsprechen=
es zur Folge habe, zumal da dasselbe mit der Aufopferung
Güter verbunden ist (6, 33 vgl. 10, 37—39; 19, 28 f.).
licken wir von dem erreichten Ziele aus noch einmal den
Heilsweg, wie ihn Jesus darstellt, so kann von einem
e zwischen seiner Lehre und der apostolischen, auch der

*) alten evangelischen Dogmatiker haben das Verhältnis richtig so be=
et, daß die Nothwendigkeit der guten Werke im Verhältnis zur Selig=
eine necessitas ordinis, nicht causae sei; aber sie haben den Grund
ordo, welcher in dem heiligen Charakter auch des göttlichen Gnaden=
ns liegt, bei ihrer falschen Entgegensetzung der Liebe und Gerechtigkeit
Gott zu wenig hervorgehoben.

am meisten davon abweichenden paulinischen, Lehrbildung nicht die Rede sein. Nur einer falschen einseitigen Auffassung des paulinischen Lehrtropus stellt sich die Lehre Jesu entgegen. Sobald nämlich bei Paulus das so stark für sich hervorgehobene Moment der Rechtfertigung allein durch den Glauben auf Grund der namentlich in seinem Opfertode erworbenen Gerechtigkeit Christi isolirt gefaßt und sowohl die sittliche Natur des Glaubens als die im Glauben principiell schon gesetzte Vereinigung mit Christo als die Quelle der Heiligung übersehen wird. Dann allerdings erhebt sich hiergegen die durchaus von der ethischen Forderung der Gottesgerechtigkeit durchdrungene Lehre Jesu. Aber Paulus ist ja weit entfernt davon, die sittliche Bedeutung des Glaubens und des Glaubenslebens als eines Lebens in der Gemeinschaft Christi und im heiligen Geiste zu übersehen, und wie energisch er das Ziel der Heiligung dem Christen als Bedingung auch des Seligwerdens vorhält, ist oben angedeutet worden. Allerdings tritt bei Paulus das Trachten nach der Sündenvergebung oder Rechtfertigung, rein auf Grund der durch Christum erworbenen Gerechtigkeit im Gegensatze gegen alle Gerechtigkeit aus der Gesetzeserfüllung, zunächst für sich in den Vordergrund, während bei Jesu das Verlangen nach Gnade und Seligkeit sich gar nicht denken läßt ohne die gleichzeitige energische Richtung des Willens auf die Gerechtigkeit als persönliche Angemessenheit an den heiligen Willen Gottes. Aber dieser heilige Wille Gottes wird doch auch von Jesu durchaus als Gnadenwille, welcher den Sünder in das Himmelreich beruft und insbesondere in der Person und dem Wirken Jesu zur vollkommenen Erscheinung kommt, beschrieben. Man wird den tiefsten Unterschied zwischen beiden Lehrweisen daher eben darin finden können, daß Paulus an dem Willen Gottes eine abstracte Scheidung zwischen seinem Gesetzeswillen und seinem Gnadenwillen vornimmt, wobei dann das Gesetz selber wesentlich abstract und negativ gefaßt wird (wie dies später Luther in ganz ähnlicher Weise gethan hat), während Jesus an die Stelle dieser abstracten Scheidung den väterlichen Willen des heiligen Gottes setzt, welcher heiliger Gnadenwille in einem ist. Indem nun das Subject auf diesen heiligen Gnadenwillen Gottes, wie er ihm in der Person, dem Worte und Werke Jesu geoffenbart ist, eingeht, vollzieht es gleich-

zeitig den entscheidenden Akt des Gehorsams gegen Gott, während es die Gnade sich zueignet, und es bringt darin schon unmittelbar den Impuls mit zu einer immer vollkommeneren Erfüllung des göttlichen Willens. Geht man von dieser Einheit des durch Christum in Wort und That geoffenbarten heiligen Gnadenwillens Gottes aus, dann muß allerdings auch von dem sittlichen Gehorsam und namentlich auch von dem Versöhnungstode Jesu diejenige Vorstellung fallen gelassen werden, als ob erst durch diese der göttlichen Gerechtigkeit dargebrachte Genugthuung die Gnade Gottes dieser Gerechtigkeit sozusagen abgerungen worden wäre. Vielmehr tritt die ganze Stiftung des Himmelreiches durch Christum in der Totalität seiner Erscheinung und seines Wirkens unter den Gesichtspunkt einer realen heiligen Bundesstiftung als Vollzug des heiligen Gnadenwillens Gottes. Der Herr, in welchem die göttliche Gnade und Heiligkeit in Einheit mit dem Glauben und Gehorsam der neuen Menschheit zur Erscheinung kommt, stiftet das Himmelreich als die Gemeinschaft der ihm anhangenden und damit ebenso in die Gnade Gottes als in das neue heilige Gottesleben aufgenommenen, dem Ziele der Seligkeit auf dem Wege heiliger Nachfolge Jesu zustrebenden Menschheit. Diese Stiftung erhält allerdings ihre vollkommene Ausführung und Weihe nur durch den heiligen Opfertod Jesu, indem der heilige Stifter des Himmelreiches in dieser Vollendung der Selbstaufopferung gleichzeitig die Schuld der Menschheit (so weit sie an ihm Antheil nimmt) sühnt, als auch das Princip der Sünde, die Selbstsucht, dem Tode übergibt und so erst vollständig die Bahn eines ebenso gottbegnadigten als gottgeweihten Lebens bricht. Wenn diese Anschauung, welche offenbar den innersten Kern der Heilslehre Jesu bei den Synoptikern enthält, einige Abweichung von dem paulinischen Typus zeigt, so berührt sie sich umsonäher mit der johanneischen Lehrweise, sowol den Reden Jesu bei Johannes als den eigenen Ausführungen des Apostels. Die ganze Darstellung des Johannes geht ja aus von der in der Person, dem Worte und Werke Jesu erschienenen heiligen Vaterliebe Gottes. In dem ganzen Leben und Wirken Jesu vollziehen sich nach Johannes in ungetrennter Einheit die drei Momente, diese heilige Vaterliebe Gottes zu offenbaren, die Empfänglichen in den Kreis derselben hereinzuziehen und zugleich derselben

vom Standpunkte der Menschheit aus Genüge zu leisten; unter diesem dreifachen Gesichtspunkte erscheint namentlich auch der Opfertod Jesu, die Spitze seines ganzen Lebens und Wirkens bei Johannes (Joh. 1, 16—18; 3, 16f.; 17, 3—6, insbes. V. 19. 26). Allerdings tritt in der Lehre Jesu bei den Synoptikern die unmittelbare Hinweisung auf seine Person und deren erlösende Wirksamkeit verhältnismäßig zurück, die Peripherie des Himmelreiches wird vorangestellt gegen sein Centrum, der Glaube bezieht sich nicht so unmittelbar auf die Person Jesu und das an dieselbe geknüpfte Heil, das Heil und die Heilsaneignung tragen nicht jenen durchaus innerlichen mystischen Charakter, wie bei Paulus und noch mehr bei Johannes. Aber wir erkennen bei genauerer Betrachtung in jenen Zügen nur das durchaus geschichtliche Gepräge und den weisen pädagogischen Charakter der namentlich auch an das A. T. sich anlehnenden Lehre Jesu bei den Synoptikern, die unumstößliche historische Grundlage der bei Johannes und Paulus weiter entwickelten christlichen Heilslehre [a]). Dieser Sachverhalt zerstört gründlich die Hypothesen der negativen Kritik, als ob die reine Lehre Jesu oder das reine geschichtliche Urchristentum nichts als eine vergeistigte Gesetzeslehre, eine sogenannte reine Moral enthielte. Der unzweifelhaft echte und historische Grundtypus der Lehre Jesu bei den Synoptikern enthält schon dieselben Grundzüge evangelischer Heilslehre, wie dieselben, unter besonderer Anlehnung an den paulinischen Typus, eben auch in dem kirchlichen evangelischen Glaubensbekenntnisse ausgeprägt sind. Die Lehre Jesu bei den Synoptikern kennt nur das durch Jesum als den Sohn Gottes und Heiland der Sünder vermittelte, im bußfertigen und gläubigen Anschluß an ihn ergriffene, in seiner Nachfolge vollkommen erreichte Heil. Aber sie gibt allerdings von diesem alleinigen Heilswege wiederum eine so reiche, weite, lebensvolle, durchaus praktische Be-

---

a) Die Frage, wie die Weiterbildung bei Johannes und Paulus entstanden sei, welchen Einfluß die Thatsachen des Todes, der Auferstehung und Erhöhung Jesu, sowie der Mittheilung seines Geistes dabei ausgeübt haben, und welche Folgerungen sich etwa hieraus für die Frage nach der Geschichtlichkeit der Reden Jesu im Evangelium Johannis ergeben, müssen wir hier ganz unberührt lassen, da dieselbe eine besondere eingehende Untersuchung erfordert.

schreibung, daß namentlich für die praktische Verkündigung des Heiles nichts heilsamer sein kann, als sich möglichst an diese Lehrweise Jesu zu halten, welche das sicherste Correctiv bildet ebenso gegen allen rationalistischen Pelagianismus als intellectualistischen Orthodoxismus und Magismus oder quietistischen Mysticismus. In der Predigt vom Reiche Gottes und von seiner Gerechtigkeit nach dem synoptischen Typus der Lehre Jesu liegt besonders auch das Mittel, den Fernerstehenden das Christentum wieder näher zu bringen, indem sie in der Tiefe des unmittelbaren sittlichen Bewußtseins und Heilsverlangens gefaßt auf den Weg des Heiles und der Gerechtigkeit gewiesen werden, auf welchem sie bei den ersten ernstlichen Schritten dann von selber auch mit dem Heilande zusammenkommen müssen. Eine gründliche Benutzung und Erneuerung der Heilslehre Jesu bei den Synoptikern wird endlich dahin führen, daß die wissenschaftliche Forderung erfüllt werde, das Christentum weit mehr ethisch als dogmatisch, weit mehr als Leben denn als Lehre, weit mehr in seiner universellen Bedeutung und Wirkung als nur in seiner Beziehung auf das Individuum aufzufassen.

3.

Zur Geschichtsschreibung und Sittenlehre Hermanns von Reichenau.

Von

Lic. theol. R. Baxmann.

Den frommen Wünschen, die man für die Förderung der kirchenhistorischen Studien hegen kann, gehört auch wol das gewiß von manchen getheilte Verlangen an, es möchte sich für die Quellen der Kirchengeschichte ein Bearbeiter finden, der mit gleichem Geschick und gleicher Unermüdlichkeit, wie Wattenbach an den „Deutschen Geschichtsquellen" bewiesen hat, auch die Geschichtschreiber der Kirche in allen Völkern und Zeitaltern behandelte. So dankenswerthe Beiträge Baur in seinen „Epochen der kirchlichen Geschichts-

schreibung" dazu geliefert hat, es ist doch nach dem gegenwärtigen Stande der Dinge auf diesem Gebiete noch etwas mehr erforderlich als eine im Allgemeinen gehaltene Charakteristik. Quellenkunden, wie sie Wattenbach für Deutschland geliefert hat, würden in der ganzen Länge und Breite der Kirchengeschichte angestellt sein, ehe ein solches Handbuch, wie wir es im Sinne haben, abgeschlossen werden könnte. Für die ältere und mittelalterliche Entwicklung unserer vaterländischen Kirche helfen ja freilich die von Giesebrecht und Wattenbach dargebotenen Zusammenstellungen auf das beste aus, wiewol dieselben den politischen Gesichtspunkt wesentlich festhalten. In weitem Umfang hat Piper betreffs der kirchlichen Kunst die Geschichtsquellen erst jüngst durchgemustert. Es sei verstattet, auch das theologische Element einmal in's Auge zu fassen bei demjenigen deutschen Chronisten, der im elften Jahrhundert für die Behandlung der Universalgeschichte eine neue Bahn gebrochen und nicht wenig zu dem Aufschwung der kirchlichen Historiographie beigetragen hat, dessen freundliche und liebenswürdige Persönlichkeit uns auch durch eine neue Veröffentlichung eines poetischen Productes mit moralischem Inhalt wieder näher gerückt ist: ich meine Hermann von Reichenau.

Er hat ja für den Süden Deutschlands das Fundament zu dem Geschichtsbau gelegt, den in den heißesten Tagen des Kampfes zwischen Kaiser Heinrich IV. und dem Papst Gregor VII. sein Schüler, der Alemanne Berthold († 1088) [a], weiter aufführte. Im Nordwesten Deutschlands hat Sigebert von Gembloux, der selber mit seinen Streitschriften im Sinne der Dynastie Heinrich's in den großen Kampf eingriff, durch seine bis zum Jahre 1111 geführte Chronik [b] sich das gleiche Verdienst erworben, einen festen Kern für zahlreiche Fortsetzer und Ueberarbeiter zu liefern. Und denselben Ruhm haben wir für das nördliche Deutschland dem Abt von Aurach, Ekkehard, wegen seiner Weltchronik zuzuerkennen [c], die er in verschiedenen Bearbeitungen bis 1125 herabführte. Neben ihnen stehen noch die beiden Chronisten aus der gregorianischen Zeit, der [illegible] in St. Blasien, dann in Schaffhausen als Mönch

a) Er nennt sich zum Jahre 1075 selbst einen Alemannen (cf. Pertz. Mon. Germ. Scriptores V. 266).

b) Script. VI. 300 (ed. Bethmann).

c) Script. VI. 33 (ed. Waitz).

eifrig für Gregor, den „Diener Gottes“, und wider Heinrich IV., diesen Antiochus, Partei ergreifenden Bernold [a]) am meisten mit ihren mönchischen Farben beigetragen haben, das Bild des Kaisers zu verunstalten: Lambert [b]), der Mönch von Hersfeld, der in Aschaffenburg, wonach man ihn früher nannte, im Jahre 1058 nur seine Priesterweihe empfing und die Weltgeschichte bis zur Wahl Rudolfs von Schwaben (März 1077) etwa im Jahre 1080 herabführte, und Marianus Scotus [c]), der nach einem eigenen chronologischen System die Begebenheiten bis 1082 neu zu ordnen unternahm. Früher noch schrieb bis 1073 der Annalist von Niederaltaich, dessen ursprünglicher Text sich endlich wiedergefunden hat [d]).

Vor all diesen Weltchroniken liegt nun das Werk Hermanns, das sich füglich betrachten läßt, auch ohne daß schon von seiner Person und seiner sittlichen Weltanschauung die Rede gewesen ist. Denn das ist gerade bei ihm und den genannten Nachfolgern das Charakteristische, daß höchstens bei der eigenen Zeitgeschichte die Parteitendenzen das Urtheil bestimmen, sonst aber lediglich Thatsachen, wie sie in der Ueberlieferung feststanden, Jahr für Jahr in großer Kürze zusammengestellt werden, nach Art einer synchronistischen Geschichtstabelle; auf innere Motive der handelnden Personen, auf Schilderungen ihres Charakters läßt man sich nicht ein, noch weniger auf die Ergründung eines weltgeschichtlichen Planes in den Fügungen Gottes. Das Gefühl, daß der alte Rahmen der vier Weltreiche beim Propheten Daniel zersprengt ist, daß auch die Idee von den sieben Weltaltern nicht mehr recht sich schicke, macht sich vielfach geltend, auch wo man noch an jenem Rahmen oder jener Idee festhält. Daß das Zusammenordnen der Thatsachen für Jahr für Jahr kein leichtes Stück Arbeit ist, empfand wol am deutlichsten Ekkehard, und gern überläßt er, wo ihm unlösbare Widersprüche in den Berichten entgegentreten, z. B. betreffs der Königsreihen in Israel im A. T. und bei Josephus, und später betreffs der Nachfolger auf dem Stuhle Petri, die Ausgleichung

a) Script. V, 444: Gregorius famulus Dei (cf. ad a. 1076. 1077. 1086).
b) Script. III, 22; V, 152.
c) Script. V, 495.
d) W. Giesebrecht, Ueber einige ältere Darstellungen der deutschen Kaiserzeit (München 1867). Geschichte der deutschen Kaiserzeit III, 1001.

einem kundigeren Urtheil [a]). Es sind nicht verächtlich zu behandelnde Anfänge historischer Kritik. Durchgängig machte man sich die Arbeit der Vorgänger mit deren eigensten Worten zu Nutze; und wo wir im Besitze dieses älteren Materials sind, haben wir kaum Anderes als Wiederholung und Abschrift bekannter Dinge zu erwarten.

So hat nun auch Hermann für die alte Kirchengeschichte redlich die Chroniken namentlich des Hieronymus, des Prosper und des Beda ausgeschrieben. Nur beim Jahre 395 fügt er ein, daß Rufin dort abbreche. Gleiches bemerkt er a. 454 wegen Prosper und a. 703 wegen Beda. Mit den Worten Prospers hat er die Lehre des Pelagius dahin beschrieben, daß der Mensch ohne Beihülfe der göttlichen Gnade durch eigenes Vermögen die Vollkommenheit zu erreichen im Stande sei; Augustins einzigartiger Kampf und Sieg ist ihm denkwürdig [b]). Verdienstlich ist für das fünfte, sechste und siebente Jahrhundert die Zusammenstellung der gleichzeitigen Dinge, die sich in Griechenland, Italien, Spanien, England, Frankreich und Deutschland besonders bemerkenswerth machten. An Unrichtigkeiten fehlt es freilich nicht, z. B. wenn nach dem Tode des Papstes Honorius (638) eine Sedisvacanz von 1 Jahr 7 Monaten und 14 Tagen angesetzt wird, weil die kaiserliche Autorität in Constantinopel durch den Tod der Fürsten in Schwanken gerathen sei: Heraclius starb ja erst 641. Einen langen Zeitraum hindurch bedient er sich der Gesta Pontificum und der Annales Fuldenses als seiner Hauptquellen. Etwas mehr Selbständigkeit gewinnt sein Griffel vom Anfang des zehnten Jahrhunderts, seit 901; die Reichenauer Annalen von 860—939, welche jetzt am reinlichsten im dritten Theile von Jaffé's Bibliotheca rerum Germanicarum edirt sind, bilden eine treffliche Handleitung für ihn. Er nimmt kein Blatt vor den Mund, um das unreine Leben der Päpste im zehnten Jahrhundert zu brandmarken [c]).

Am Schlusse ergeht sich von 1039 an bis 1054 seine Dar-

a) Script. VI, p. 48. 99 (cf. Waitz, p. 6. not. 70).

b) Hominem sine gratiae Dei auxilio proprio nisu perfectum fieri posse.

c) a. 955. Romae Johannes XII. . . . tanti ordinis, heu pro dolor! oblitus, vanitati et spurciciae vitam suam deditus vixit. — a. 962. Otto rex . . . papam pro sceleribus, quae fama de illo vulgabat, arguens eius corrigere turpitudinem non valebat.

stellung etwas weiter. Jedoch das deutsche Reich fesselt ihn schließlich allein; auswärtige Dinge erregen sein Interesse nicht für sich selbst, sondern nur, sofern sie auf die deutschen Angelegenheiten Einfluß ausüben. An dem Thatsächlichen hat er fort und fort sein Wohlgefallen; nur in wenigen Fällen berichtet er von Wundern und Zeichen, die für den Glauben seiner Zeitgenossen Bedeutung hatten [a]). Giesebrecht nennt die Zuverlässigkeit seiner Nachrichten bewunderswerth und hebt seine freien Urtheile heraus über die Habsucht des Kaisers Heinrich III. und die Kriegführung des Papstes Leo IX., trotzdem beide ihm persönlich begegnet waren. Der Deutsche ging ihm über den Schwaben, durch und durch war er kaiserlich gesinnt.

Mit besonders hohem Bewußtsein wird er freilich eines Mannes gedacht haben, den er zu seinen Ahnen rechnen durfte, der zuerst die Ehre einer Heiligsprechung erfuhr, des heiligen Udalrich, des Bischofs von Augsburg, dessen Wunderglanz in der Kirche St. Afrae zu Augsburg noch in Hermanns Tagen fortleuchtete [b]). Mit diesem durch Otto's I. Sieg auf dem Lechfeld mit verherrlichten Bischof [c]) hing Hermanns Stammbaum zusammen [d]). Eines anderen Verwandten von mütterlicher Seite, Rudpert, thut er zum Jahre 1006 Erwähnung, der als Mönch im Kloster Reichenau auf der Insel des Bodensees lebte und die Verödung desselben besungen hatte, als dort durch Heinrich II. ein Abt aus Lothringen, Immo, den Mönchen aufgedrängt wurde, der durch seine misfällige Härte und Strenge viele der Zucht nicht gewohnte Mönche aus den Mauern des Klosters trieb und das ganze in Verfall brachte [e]). Der König sah sich genöthigt nachzugeben und einem milderen Manne aus dem Kloster Prüm jene Abtei anzuvertrauen. Es war Berno, der vierzig Jahre lang (1008—1048) der Abtei vorstand und ihr zur alten

a) a. 1021 bei Heribert von Cöln, a. 1051 bei Bardo von Mainz und a. 1052 bei Zeno in Ulm. Ueber die Benutzung von an. Sang. und Wipo's vita Chuonradi, sowie des auch von an. Saxo benutzten Werkes vgl. Steindorff, Forsch. z. deutsch. Gesch. VI, 491. Giesebrecht II, 562.

b) a. 955. 971. 973 in basilica sanctae Afrae innumeris usque hodie claret miraculis.

c) Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit (3. Aufl.) I, 419.

d) Script. V, 67.

e) Vgl. Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen (2. Aufl.), S. 247.

Blüte verhalf. Seiner gedenkt auch Hermann zu den Jahren 1008 und 1032, denn er war der Obhut desselben übergeben. Ueber Theologie und Musik hatte er nicht ohne Geschick geschrieben [a]). In einer Frage über die Anordnung des Kirchenjahres, wie es zu halten sei, wenn einmal Weihnachten auf den Montag falle, ob dann vier oder fünf Adventssonntage zu feiern seien, gab er — im Jahre 1027 oder 1021 — sein Gutachten für den Erzbischof Aribo von Mainz ab [b]).

Mit sieben Jahren war Hermann, wie er selber zum Jahre 1020 anmerkt, dem Studium übergeben [c]), wahrscheinlich doch im Kloster Reichenau. Er war ein Grafensohn. Sein Vater hieß Wolverad, seine Mutter Hiltrud. Schwaben war die Heimat dieses Grafengeschlechtes. Ein schweres körperliches Leiden bannte den Knaben, wie sein Schüler Berthold später berichtet [d]): er war dem äußeren Menschen nach contract — und danach trägt er den Beinamen „der Lahme" —, vielleicht auch an Brust und Rücken verwachsen, in einem Tragstuhl saß er und bedurfte stets fremder Hülfe; aber wunderbar weiten Kreis des Wissens und Wirkens beschrieb er wie ein großer Held mit seinem inneren Genius; und zum Belege dafür stellt Berthold die Reihe der Schriften seines Meisters zusammen. Wir haben den Verlust mancher derselben zu beklagen. Gern wüßte man, was der gleich Gerbert durch seine astronomischen Instrumente berühmte Mann, etwa de indagacionibus cordis et rebus occultis astronomiae entwickelt hat. Neben der vielbenutzten Weltchronik [e]) hatte er auch die Regierung Konrads II. und Heinrichs III. in einem Geschichtswerk beschrieben, dem schwer auf die Spur zu kommen ist [f]). Von seinen poetischen Versuchen hat neuerdings ein moralisches Lehrgedicht seine Ver-

---

a) Script. IV, 381. not. 35.

b) Jaffé, Biblioth. rer. Germ. III, 305 cf. an. Weissemb. 1038 (Script. III, 70): „Dissensio facta est de adventu Domini per Willihelmum Argentinensium episcopum."

c) „literis traditus".

d) Script. V, 267: „heros magnus .. contractus, sed in interiori ingenii vena mirabiliter dilatatus". Vgl. Anm., ob vorn und hinten gibbosus?

e) Wattenbach, S. 296. 302. 345. 437.

f) Wattenbach, S. 281.

hung aus dem zu Anfang des zwölften Jahrhunderts ge-
ien Cod. Latin. Monac. 14689 durch die Bemühungen
ofessor E. Dümmler gefunden [a]); man kannte es aus
tiz Bertholds, daß Hermann libellum ad haec de octo
principalibus iocundulum metrica diversitate lyricum
satis elaboravit, und zum öfteren war auf seine Existenz
einst dem Kloster St. Emmerans in Regensburg zugehö-
andschrift mitten unter Schriften über Metrik, Arithmetik
ronomie hingewiesen [b]). Incipit opusculum Herimanni di-
netro compositum ad amiculas suas quasdam sancti-
es feminas: so lautet der Titel, und es hatte offenbar den
für die metrischen Regeln eine Reihe von Beispielen zu
wie denn auch der Wechsel des Metrums, wahrscheinlich
rch des Verfassers Hand, jedesmal genau angemerkt und
sart beschrieben wird, z. B. Metrum trochaicum archi-
, constans ex VII pedibus et sillaba; locis inparibus
trocheum vel spondeum; dann folgt Metrum adonium
ns ex dactilo et spondeo etc.

mann bewegt sich" — so lautet Dümmlers wohlerwogenes
[c]) — „nicht ohne Gewandtheit in manigfachen antiken
die er nach mittelalterlicher Weise fast sämmlich reimen
nzelne Freiheiten, wie bisweilen Vernachläßigung der Elision,
hierbei nachzusehen. Die Sprache trägt stark den Stempel
: neben manchen altertümlichen Formen sind mittellateinische
und Wendungen sehr zahlreich, ja es haben sich sogar ein
utsche Brocken eingemengt [d]). Die besondere Vorliebe für
Verkleinerungswörter, wie amorculus, momentulum etc.,
ich zum Theil wol durch das Bedürfnis des Reimes. Jeden-

M. Haupts Zeitschr. f. deutsch. Altert. (Berlin 1867) XIII, 385—434.
ttenbach, S. 294.
schr. f. deutsches Altertum, S. 453.
11: liup Hermannulus. V. 1110: speccum qui farciat. Viel häu-
sind griechische Worte eingestreut, die aber noch lange keine Kunde
Sprache beweisen: V. 10. 15. 32. 441 (pneuma). 449. 476 (phila-
hos). 537. 678. 1018. 1096. 1173. 1217. 1224. 1250. 1260 (πόπ-
μα). — Babursus V. 1370, oder wie mit Wattenbach corrigirt ist,
urrus ist stultus, nach Ducange mit babulus verwandt.

falls macht sich bei Hermann ähnlich wie bei seinem Zeitgenossen Wipo in dem fremden Gewande doch ein deutscher Geist geltend, der dem Ganzen eine innere Wärme gibt." Das Gedicht ist ein schöner Beitrag für die Kenntnis der Persönlichkeit Hermanns, des angesehensten Gelehrten seiner Zeit. Durchaus bestätigt es, was Berthold, der dankbare Schüler, über die anmutende Liebenswürdigkeit des verehrten Mannes [a]) wie über seinen hohen sittlichen Ernst sagt, und läßt einen tiefen Blick in seine der Welt zwar abgestorbene, doch mit der Welt keineswegs unbekannte Seele thun.

Für ein Zeitalter, in welchem die Muse des deutschen Volkes schier ganz verstummt ist und nur hie und da ein deutsches Lied sich hervorwagt, um etwa eine Summa theologiae in Verse zu bringen [b]), hat es umsomehr Reiz, dem lateinischen Dichter zu lauschen, dessen Distichen für die im Jahre 1052 heimgegangene Mutter, Gräfin Hiltrude, von so schöner Pietät beseelt sind:

Mater egenorum, spes auxiliumque suorum . . . . .
Vixit divinis prona ministeriis.
Inque bona Marthae satagens consistere parte,
Practica quod docuit, vita sequi studuit. [c])

Einen Spiegel des sittlichen Lebens im elften Jahrhundert hält nun auch das neu herausgegebene Gedicht uns vor, dessen Abfassungszeit sich ziemlich genau bestimmen läßt. Denn der Historiker, dessen Blick wie auf alten Zeiten, so auch auf der jüngsten Vergangenheit weilt, hat sich im Dichter nicht verleugnet. Das Hinfällige irdischer Macht, das bezeugen im historischen Rückblick die ältesten Zeiten, V. 617 ff.

probant et haec praesentia . . . .
hoc Nero sensit perfurens,
Valerianus ac Valens,
hoc nuper exul et Petrus,
hoc Ovo nunc scit mortuus.

Das geht auf den Thronstreit in Ungarn, an welchem man in Deutschland, namentlich auch in Reichenau lebhaften Antheil nahm [d]).

---

a) In dem St. Galler Todtenbuch (Cod. S. Galli 915, p. 338) findet sich unter VIII Kal. Oct. (Obitus) Heremanni claudi viri doctissimi et benignissimi († 24. Sept. 1054).

b) Müllenhoff u. Scherer, Denkm. d. dtsch. Poesie (1864), S. 84. 359. 372.

c) Chron. 1052. Script. V, 131.

d) Wattenbach, S. 294 Anm.

od war im Sommer 1044 erfolgt (Dümmler schließt aus
ßenburger Todtenbuch, vielleicht am 15. August); der ge-
Petrus war aus seiner Verbannung auf den Thron zu-
t [a]), und ehe seine zweite Entthronung im Herbst 1046
und er Andreas I. Platz machte, schrieb Hermann offen-
künstlich gebautes Lehrgedicht zu Nutz und Frommen einiger
eundeter Klosterfrauen. Engila hieß die Aebtissin (V. 59),
eider noch nicht hat nachweisen lassen.

n den Gedichten des Ermoldus Nigellus für Ludwig den
vom Jahre 826 Ceres und Bacchus sich friedlich in den
christlichen Heiligen mischen dürfen; wie Hrotsuitha in
a Oddonis abwechselnd die schirmenden Fittige Gottes und
nd die alae Cereris erwähnt: so hat auch Hermann kein
, die heidnische Muse anzurufen, Melpomene:

Iusa mi dilecta, surge, dulce quiddam concine,

erheißt ihm ein Lied für die Schwesterlein (V. 12 f.):

raucida quamvis
voce loquar vix.

uß hinziehen und fragen, ob die Dämchen (dominellae
ieber Ernstes oder Heiteres vernähmen. Unwürdigen Ver-
nimmt sie aus jener Munde gegen sich und gegen Her-
. 54 ff.):

fors ille vitro corpore purior
putatus, ille turture castior
fideliorque perfidus á sua
tecum, o puella, conteret otia.

ine der neun Schwestern stellt sie sich nun der Engila,
och hätte bekannt sein sollen, vor (V. 68 ff.):

quas fert dulcicanas fama camenas,
natas esse Jovis celsitonantis,
ex Junone satas, psallere doctas.
Idolatrae fatui numina vulgi
olim falsiloquis grata poetis,
nunc iam christicolae noscimur esse
suadentesque viam pergere rectam,
castos diligimus, sancta docemus,
mentis cultores semper amantes.

---

nn. Hildesheim. 1042 und Miracula S. Cholomanni, cap. 14
t. IV, 678). Giesebrecht II, 391.

Schonungslos gibt sie dann den erhobenen Verdacht zurück und schiebt es den Anklägerinnen in das Gewissen, was der bekannte Spruch sage (V. 105):

mentem femineam mobile quoddam.

Was unserm modernen Gefühle etwa in der Zeichnung der fleischlichen Sünden, die nun folgt und noch öfter wiederkehrt, anstößig ist, das begreift sich doch aus dem Charakter jenes Zeitalters hinlänglich. Hatte doch Hrotsuitha eben deshalb sich zur Nachahmung der Komödien des Terenz entschlossen, ut eodem dictationis genere, quo turpia incesta lascivarum feminarum recitabantur, laudabilis sacrarum virginum castimonia celebraretur. Und Hermann selber fürchtet, da die Muse ihm von ihrem Streit berichtet, daß sie am Ende mit ihrer beißenden Satyre die Schwestern verstimmt habe (V. 279 ff.). Sie enthüllt die Greuel, welche Klostermauern bergen können, und Dümmler erinnert [a]) an die für Hermann besonders naheliegenden Beispiele. Denn eben damals hatte die Aebtissin Hirmingard von Zürich wegen ausschweifenden Wandels abgesetzt werden müssen, nur aufrichtige Buße verschaffte ihr die Fürsprache von Abt Bern bei Heinrich III. Den Verfall der schwäbischen Nonnenklöster Buchau und Lindau berichtet Hermann selbst in seiner Chronik [b]) (a. 1021. 1051).

Hermann schreibt aber seiner Muse ein gar allgemeines Thema vor, das für alle Zeitalter, die von einem sittlichen Geiste durchweht waren, fast in denselben Ausdrücken aufgestellt ist (V. 390 ff.).

concine vani noxia mundi
gaudia, nugas, plures naenias
pestes, mortes, mille labores.
dic aeterni maxima regni
gaudia, tantam lauda gloriam.
suade talem carpere callem,
qui nos gaudia ducat ad ista.

---

a) S. 434.

b) a. 1021. Irmendrudis, Buchaugiensis abbatissa venerabilis, X. Kal. Martii obiit eique Abarhild abbatissa successit. Ex quo tempore locus ille magis magisque in deterius defluere coepit. — a. 1051. Defunctis uno pene in tempore Lindaugiense et Buchaugiense abbatissis, Touta, nobilis prudens et religiosa vidua, utrique loco recuperando ab imperatore praeficitur.

ebt denn die Muse ihr Lied de contemptu mundi
—1666) an. Sie hat die düsteren Bilder de vitiis ent-
verführerischen Künste des alten Feindes der Menschheit,
und Styx mit ihren Schrecken beschrieben. Die Nonnen
auch die Kehrseite zu sehen, den Weg des Heils (V. 1694 ff.).
Muse will Athem schöpfen und schließt mit dem Ver-
es künftig zu thun (1720 ff.):

> ·et quod petistis anxie, studebo
> pro uiribus, pio iuvante Christo
> cantare uestri prompta caritati.

ler glaubt, daß dieser zweite Theil mindestens unvollendet
sei, trotzdem sich ein Distichon unter der Ueberschrift Her-
Contractus in libro de virtutibus in dem Codex Udal-
enberg. (Eccard, Corpus histor. II, 6) erhalten hat:

> Si non sufficiant tibi res, tu suffice rebus:
> sufficiens fueris nil cupiendo magis.

lds oben angeführter Titel De octo vitiis principalibus
freilich nur auf den erhaltenen ersten Theil hin, der indes
r mit dem anderen Titel De contemptu mundi bezeichnet
Daß diese irdische Welt mit ihren flüchtigen Freuden nichts
gegen die ewige Welt und ihre Seligkeit, davon geht ja
nkengang aus (V. 495 ff.). Reichtum, Macht und Ehre
ihre Süßigkeit, denn stets mischt sich widriges ein;

> V. 635. episcopatus appetit,
> abbatias ardens cupit
> uel tale quid, quo ceteris
> sit ipse formidabilis —

ge und Schuld weichen nicht, und das Schrecklichste der
bleibt,

> V. 733. mortis atrae terminum
> semper timemus ultimum.

> V. 767. ubi Ninus, Arbaces, Cirus,
> ubi nunc Alexander ferus?
> Octavianus, Julius
> clarusque noster Carolus?

h der leibliche Tod ist nicht so furchtbar.

V. 811. est namque multo nequior
mors altera et crudelior [a]).

Des Fleisches Leben ist der Geist; so ist des Geistes Leben Gott (V. 823). Der Leib mag sterben; doch wenn der Geist sein eigen Leben, den frommen Gott, gar von sich stößt, das ist der schlimmste Tod. Dahin führt aber Satans List: er weiß in unserer Seele Haus uns grausam zu ertödten durch die Sünden, seine Bundesgenossen.

Es ergeht sich die Muse in der Schilderung jener Hauptsünden, ehe sie mit den Schrecken der Hölle und des zweiten Todes ihr grauses Lied (von V. 1503 ff. an) abschließt. Acht solcher Haupt- und Todsünden zählt Hermann auf, gemäß der alten Tradition, die auf das im Jahre 417 verfaßte Buch des Cassian: De institutis coenobiorum zurückgeht, in welchem ja die letzten acht Bücher die colluctatio adversus octo principalia vitia darbieten [b]). Die Reihenfolge ist bei ihm: 1. gastrimargia, 2. fornicatio, 3. philargyria, 4. ira, 5. tristitia, 6. *ἀκηδία* [c]), 7. cenodoxia und 8. superbia. Die Achtzahl ließ sich aber leicht auf die Siebenzahl zurückführen, wenn man die letztgenannte Sünde zur mater et regina der anderen erhob, wie durch Isidorus von Hispalis geschah, der daher auch in der Zählung schwankt, je nachdem er der septiformis gratia ein septemplex vitium gegenüberstellte oder die Wurzel besonders zusammenrechnete mit den mancherlei hervorgesproßten Zweigen [d]). „Octo sunt perfecta vel principalia vitia, quae omne genus humanum inquietant, ex quibus vitiorum turba exoritur copiosa: id est gulae concupiscentia, fornicatio, avaritia, invidia, tristitia, ira, inanis gloria, novissima dux ipsa et harum radix, superbia. Ex quibus omnibus duo sunt carnalia, fornicatio et ingluvies ventris; reliqua spiritualia.“ Man bemerke, daß hier an Stelle der acedia die invidia eingesetzt ist. Die Achtzahl blieb lange Zeit die herrschende: so schrieb Columban († 615), mit dessen

a) Vgl. V. 1648. 1658. 1684.
b) Migne, Patrol. lat., vol. 49. col. 201.
c) taedium ex inutili otio nascens, Blasirtheit.
d) De differentiis II, 40 (Migne, tom. 83, col. 96); vgl. Wiggers in Zeitschrift f. hist. Theol. 1855, S. 303.

Sprachfarbe sich übrigens Hermann von Reichenau viel berührt, in Prosa de octo vitiis principalibus [a]), und über dasselbe Thema lieferte der Angelsachse Aldhelm, der 675—705 Abt von Malmesbury, dann Bischof von Sherburn war († 709) eines seiner künstlich geschrobenen Gedichte [b]). Während Johannes Damascenus noch die Achtzahl festhielt, waren Gregor der Große in seinen Moralia und Beda in seinen Fastenpredigten auf die Siebenzahl zurückgegangen, die dann in der späteren Scholastik durchdrang [c]). Zwar Hermanns Jahrhundert bot noch die Achtzahl, als Abt Aelfric in seinen Homilien die Reihe der verderblichen Feinde aufzählte (gyfernyss, gâlnyss, gîtsung, veamet, unrôtnyss, âsolcennys, ydel gylp, môdignys), ganz so wie bei Cassian geordnet [d]). Nur wenig anders ordnete er ein andermal [e]): 1. gyfernes metes, 2. unriht haemed, 3. vovulde unrôtnes (Traurigkeit), 4. gîbsung feos, 5. ydel gylp, 6. aefest (Neid), 7. yrre (Zorn), 8. ofermedla (Verschwendung).

Auch der Lebensbeschreiber, der das Leben Udalrichs von Augsburg verfaßte, Gerhard, dessen Werk Hermann in seiner Chronik auch benutzt hat, ließ von octo vitia die Rede sein [f]). Die Stelle erklärt manches in der Darstellung Hermanns: Primum est **gastrimargia**, hoc est ventris ingluvies, cum sua prole, commessatione et ebrietate. Secundum est **fornicatio** cum sua prole, turpiloquio, scurrilitate, ludicris, quae etiam sunt stultiloquia. Tertium est **filargiria**, hoc est avaritia sive amor pecuniae cum sua prole, mendatio, fraudatione, furto, periurio, turpis lucri appetitu, falso testimonio, violentia, inhumanitate, voracitate ac rapacitate.

---

a) Migne 80, 259.

b) Migne 89, 281; cf. Jaffé, Biblioth. III, 24.

c) Petrus Lombardus, Sent. II, Dist. 42. Bonaventura, Brevil. III, 9: „septiforme caput, scilicet superbia, invidia, ira, accidia, avaritia, gula et luxuria". Vgl. Hase, Polemik, S. 413.

d) Hom. II, 218—222; vgl. Dietrich in Zeitschrift f. histor. Theol. 1855, S. 563.

e) Eccl. Instit., cap. 31.

f) Gerhardi Vita Udalrici, cap. 9 (Script. IV, 396).

Quartum **ira** cum sua prole, homicidio, clamore et indignatione. Quintum **tristitia** cum sua prole, rancore, pusillanimitate, amaritudine, desperatione. Sextum **accedia** cum sua prole otiositate, somnolentia, inoportunitate, inquietudine, pervagatione, instabilitate mentis et corporis, verbositate et curiositate. Septimum **cenodoxia**, hoc est vana gloria cum sua prole, contentione, heresi, iactantia ac praesumptione novitatum. Octavum **superbia** cum sua prole, contemptu, invidia, inobedientia, blasphemia, murmuratione, detractione, inimicicia. Indes in späterer Zeit wurde die Siebenzahl unter Einrechnung der superbia, die in der Regel an der Spitze steht, vollständig durchgesetzt, aber, wie leicht zu begreifen ist, mit den manigfaltigsten Abweichungen. Eine Tabelle, die auf die Katechismen des fünfzehnten Jahrhunderts nach **Geffkens** Angaben (Leipzig 1855, S. 21. 51) gestützt ist und deren Zahlen an Cassians Ordnung erinnern (6b ist die von Isidor eingeführte invidia), möge das veranschaulichen:

Heidelberger Bilderhandschrift Nr. 438.		Der Spiegel des Sünders (etwa 1470).		Beichttafel von 1481.		Geffken, S. 51.	
Hoffart	8	Hoffart	8	Hochfartt	8	Superbus sis	8
Geyerheit	3	neyd	6b	Geytigkayt	3	Invide	6b
fraszheit	1	zorn	4	Unraynygkayt	2	Irascere	4
unkeuscheit	2	tragkeit	6	Neydt	6b	Tristare	5
czorn	4	geytigkeit	3	Zornn	4	Cupidus esto	3
neyt	6b	fraszheit	1	Frashayt	1	Ingurgitare	1
trogheit	6	unkeusch	2	Trackhayt	6	Luxuriare	2
		Vgl. Geffken, S. 21. Beil. 190.					

Aus dem Beichtbüchlein Peniteas cito gibt **Geffken** (Beil. S. 194) die vox memorialis **saligia** an mit dem Merkvers:

Monstrat saligia quae sunt mortalia septem
Luxus . aua(ricia) . super(bia) . ac(cidia) . invidus . ira . gula.

Hermann hebt mit der sonst an achter Stelle genannten superbia an (V. 859); sie ist ihm die Mutter aller anderen, ähnlich wie etwa die Pistis im Pastor Hermae [a]) die Stammutter der übrigen sechs Tugenden ist. Dann eröffnet die cenodoxia (V. 935) den Reigen der Töchter, ihr zur Seite tritt nicht wie sonst die acedia, sondern die invidia (V. 955). Darauf folgt ira (V. 979);

a) Vis. III, 8 (Patres apostol. ed. **Dressel** 1863, p. 582).

tristitia (V. 999) und filargiria (V. 1015). Bis
ordnet er umgekehrt, wie Cassian; dann setzt er als siebentes
asjenige, welches bei Cassian den ersten Platz einnimmt,
rimargia (V. 1095) und macht den Beschluß mit der von
an zweiter Stelle besprochenen libido (V. 1140 ff.).

haec septima extat filia
superbiae spurcissima.

atte offenbar die Absicht, hierauf besonderes Gewicht zu
nd so beschreibt er denn auch die Pflichten der Ordensleute
Laien in diesem Punkte. Es wird niemand Wunder nehmen,
Parteistellung seiner Freunde und Schüler bedenkt, daß auch
für das strengste Cölibat der Geistlichkeit das Wort
V. 1239 ff.). Spendet doch auch ein Scholion zu Adam
nen dem Erzbischof dortiger Stadt, Bescellin (1035—1045),
, weil er schon gegen die connubia clericorum vorging [a]).
t für Hermann das alte Vorurtheil,

1259. quam sit scelestum corpore
spurco et manu popismate
ad templum et aram accedere
Christique corpus tangere.
Sed haec uoluptas perditos
peiora adhuc in clericos
audet coequans laicis
hoc in malo spurcissimis.

er schildert auch mit düsteren Farben die ehelichen Zustände
s, namentlich bei den Reichen, die sich ein, zwei und mehr
en halten,

. 1303. nil lex, pudor, timor ualet,
libido totum possidet . . .

. 1319. sed est parum si terrei
corrumpitur thorus uiri,
temerantur ipsae nobiles
regis superni virgines . . . .

. 1330. peccatur infandis modis.
iam pro dolor! gentilium
enormitate criminum
uitam et scelestis actibus

. Schol. 54. Script. VII, 331.

aequamus aut devincimus.
acri poetae plurima
stilo notant nefaria,
quae sola natura oderat, etc.

Es ist der Ton, den noch in jedem Jahrhundert die ernsten Prediger der Buße angestimmt haben, voran Salvian für die Städte im Westen Deutschlands, und ähnlich auch zu Anfang des elften Jahrhunderts der Biograph Adalbero's II. von Metz für Oberlothringen [a]), da es so arg schien, daß man das Leben verfluchte und haßte, daß man nichts sehnlicher wünschte als den Tod in den verödeten Städten und entvölkerten Klöstern und ausgeraubten Gotteshäusern. Auch Thietmar [b]), der Merseburger Bischof († 1019), hatte die Zuchtlosigkeit der Frauen gegeißelt, die dem holden Abo und dem sanften Jason zu Liebe ihre rechtmäßigen Ehegatten verschmähen und endlich gar der mörderischen Hand des Buhlen überliefern. Auf der Frankfurter Synode (1027) wurden zwei edle Frauen angeklagt, Willekuma, die den Grafen Sigfrid, und Goderun, die ihren eigenen Sohn hatte morden lassen. Und man vergegenwärtige sich, was Giesebrecht weiter von jener deutschen Medea, der Gräfin Adela, zu erzählen hat, die im Jahre 1015 zu Dortmund ihr Urtheil empfing und als Bettlerin in Cöln starb: ihre Asche warf man in den Rheinstrom und es brausten die Fluthen empor [c]). Wol gab es ja daneben auch Lichtseiten. Neben jener Adela waltete ihre Schwester Liudgarda als fromme Aebtissin im St.-Vitus-Kloster auf dem Eltenberge bei Emmerich. Von goldenen Friedenszeiten konnte Kaiser Heinrich II. in den Briefen Bebo's lesen [d]). Vielleicht hätte auch Hermann von Reichenau neben dem düsteren Nachtbild uns ein helleres Lichtbild geboten, wenn das Gedicht De virtutibus zur Ausarbeitung gekommen wäre.

---

a) cap. 27 (Script. IV, 668); vgl. Giesebrecht II, 158.
b) Chron. VIII, 2; vgl. Giesebrecht II, 12.
c) Ibid. II, 148 sq. 596.
d) II, 598.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Das Abendmahlsdogma
n der neueren lutherischen Theologie.

---

end die lutherische Polemik gegen die unirte Kirche und das
e Dogma immer weitere Dimensionen annimmt und man
e Zuspitzung des Gegensatzes namentlich in den Scheide-
r beiden Kirchen erwarten sollte, gibt sich vielmehr hier
ßere Annäherung zu erkennen. In seiner alten Fassung,
in welcher es von Luther bis auf Gerhard und Quenstedt
 ihnen bis auf Reinhard herab bestanden, ist es unter den
en Dogmatikern der Gegenwart — von Philippi ab-
 dessen Dogmatik noch nicht bis zu diesem Artikel vor-
n — eigentlich nicht mehr vorhanden.
 die Nothwendigkeit von Umbildungen empfunden worden,
ings nicht ohne manigfache Bedenken sind und an welche
e nicht unwichtige Folgerungen anknüpfen.
Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl, auf welche
m Bekenntnis von 1528 das Dogma gründet, daß ver-
 communicatio idiomatum die mit der Gottheit persön-
inigte und von ihr durchdrungene Menschheit übernatürlich
t raumerfüllend überall und daher auch im Abendmahl
tig sei — diese Basis der lutherischen Abendmahlslehre,
cher noch ein schüchterner Nachklang bei Reinhard, daß
die Gegenwart Christi im Abendmahl „über unsern Erd-

boden hinaus“ nicht auszudehnen, also „nicht weiter als auch die Wirksamkeit der Sonne“, ist gefallen, seit von Thomasius die communicatio idiomatum selbst in der Christologie in Frage gestellt worden ist. Wo Luthardt in seinem Compendium die Lehre der modernen lutherischen Theologie bespricht, wird der Präsenz Christi im altlutherischen Sinne nicht einmal Erwähnung gethan.

Auch ohne auf diese zurückzugehen, glauben die beiden Erlanger Theologen Hofmann und Thomasius das lutherische Dogma festhalten zu können. Daß der vor den Jüngern sitzende sinnlich sichtbare Leib Christi bei der ersten, wie bei allen folgenden Communionen den Jüngern mitgetheilt werden konnte, wie kann dies behauptet werden, nachdem die communicatio idiomatum aufgegeben ist? Hofmann (Schriftbew. II, 2. S. 215, 2. Aufl.): „Was er ihnen gibt, ist seine jetzige Leiblichkeit, sofern sie dieselbe ist mit der, welche er nach seiner Auferstehung haben wird, nicht die von letzterer verschiedene, nicht in dieser jetzigen Andersartigkeit gibt er sie dar, sondern in ihrer Dieselbigkeit mit der nachmals verklärten.“ Der Verfasser hat schon einmal Veranlassung genommen, sich über Misverständnis dieser seiner Ansicht zu beschweren. Auf die Gefahr hin, daß er dies abermals thue, wovon dann die Schuld gewiß nicht dem Ausleger seiner Worte beizumessen, müssen wir sagen, daß wir bei dem besten Willen diesem Ausspruche keinen andern Sinn beizulegen wissen, als den: in seiner damaligen Leiblichkeit war die verklärte potentiell vorhanden. Wohl, war sie aber nicht actuell, sondern nur potentiell vorhanden, und das was er ihnen gab, wie es ausdrücklich heißt „seine jetzige Leiblichkeit“, wie konnte diese ausgetheilt werden? — Ich bekenne, was das lutherische Dogma betrifft, mich immer am liebsten von der schlichten Frömmigkeit eines Thomasius belehren zu lassen. Hier jedoch fehlt auch bei ihm die gewünschte Auskunft. Thomasius führt (III, 2. S. 89; vgl. S. 62) die von Hofmann ausgesprochene Ansicht in einem Ausspruche Luthers vor: „Wir sagen nicht, daß im Abendmahl Christus Leib sei, wie und in welcher Gestalt er ist für uns gegeben, sondern es sei derselbige Leib, der für uns gegeben ist nicht in derselben Gestalt oder Weise, sondern in demselbigen Wesen und Natur“. Statt des Versuches jedoch, die Mittheilung

hen Leibes durch Hinweisung auf die Identität mit dem
verständlicher machen zu wollen, begnügt sich Thomasius
Stelle mit Anführung eines anderen Ausspruchs Luthers.
t Luther", heißt es weiter, „auf die Verklärung kein
Gewicht; das Fleisch des Herrn ist schon an
lich, weil aus dem heiligen Geiste geboren:
lich und des heiligen Geistes Ding ist und heißet Alles,
em heiligen Geiste kommt, wie leiblich, äußerlich, sicht-
immerhin sein mag'." Vermag jedoch Thomasius diese
e Begrenzung hingeworfene Bemerkung Luthers anders
isch zu verstehen?
nst an diesem Erlanger Dogmatiker so wohlthuend, ist
ch fromme Sinn, mit welchem er, statt sich mit den
n der alten Dogmatiker viel einzulassen, immer auf die
Grundgedanken Luthers selbst zurückzugehen pflegt. So
nun, daß er auch hier besser gethan hätte, geradeheraus
zu bekennen: „denn ich in keinem Wege leugnen will,
Gewalt vermag, daß ein Leib an vielen Orten zugleich sei,
icher, begreiflicher Weise" (Bekenntnis vom Abend-
Walch XX, 1197); um das Wie war ja Luther, dem
so felsenfest stand, wenig bekümmert, und die scholastische
der dreifachen Art der Gegenwart ist von ihm nur uti-
irt worden, weil sie ihm gerade entgegenkam.
Allmachtswunder kommt doch am Ende sowol Hofmann
sius zurück. Ohne Rückhalt erklärt Hofmann (Schrift-
2. S. 215): „Diese Selbstmittheilung des Herrn ist
er, welches sich gleich jedem seiner Wunder an denen
welchen er es erzeigt, mögen sie glauben, daß es geschehe
' Ebenso Thomasius (III, 2. S. 61): „Wir haben
mittheilung des Herrn als ein Wunder zu denken;
r aber liegt seiner Natur nach außerhalb des Gebietes
ichen Möglichkeit und der natürlichen Begreiflichkeit, denn
Art der unmittelbaren Machtwirkung." Wird man jedoch
esem bündigen Bescheide zu der ernstlichen Frage genö-
das Schlagwort des Wunders hier wirklich an seiner
Auch nach Luthardt ist das Wunder „die Aufhebung

der natürlichen Vermittlung in der Wirkung der übernatürlichen Causalität Gottes auf die Natur", — eine Definition, die keinen logischen Widerspruch involvirt. Hier dagegen handelt es sich doch darum, ob Gott den logischen Widerspruch durch seine Allmachtwirkung aufheben könne, den Widerspruch, daß ein materiell-sinnlicher Leib ohne Zertheilung und Selbstzerstörung sich an andere, noch dazu geistlich, mittheilen und ferner, wenn nicht eine ubiquitas absoluta, doch eine respectiva haben könne? Bei den alten Dogmatikern diente, wie auch Luthardt bemerkt, gegen die Beschuldigung eines solchen logischen Widerspruchs, welchen ja auch sie — weil logische Wahrheiten nicht empirische, sondern ewige Wahrheiten — für unmöglich hielten, die Waffe zur Abwehr, daß es sich ja nicht um einen sinnlich-menschlichen, sondern um einen gottmenschlichen Leib handele (cf. B. Meisner, Philosophia sobria): wie aber bei den neueren, welche zugleich mit der communicatio idiomatum diese Waffe aufgegeben? — Und nicht bloß um einen logischen Widerspruch würde es sich hier handeln, sondern auch um einen Widerspruch mit der Schrift. Läßt es sich denn bestreiten, was Kahnis neuerlich in seiner Dogmatik (I, 422) sagt: „in allen Stellen, die wir bis jetzt betrachtet haben, ist nicht von verklärtem, sondern von gebrochenem oder gegebenem, d. h. geopfertem Leibe die Rede"? Läßt sich dies nicht bestreiten, was bedarf es eines Wunders zur Erklärung dieser Aussprüche? Alle diese Schwierigkeiten und die Ausflüchte bei ihrer Lösung, sind sie nicht bloß die Folge von Luthers in der Tradition befangenen Auslegung des τοῦτό ἐστιν? Und ob noch hundert andere Gegenreden aus Schrift und Vernunft ihm gegenübergetreten wären, bei ihm hieß es: „Auf dem Worte steht's, am Worte ist's genug; wie die Worte lauten, will ich's halten." Nun ist es aber gerade die Auslegung Luthers von diesem Worte, welche neuester Zeit auch den Vertretern des lutherischen Dogma's zweifelhaft geworden.

Ehe wir indes von diesem exegetischen Widerspruch gegen Luther unter den neuesten lutherischen Exegeten und Dogmatikern sprechen, ist noch eine andere Auskunft zu erwähnen, wodurch von der altlutherischen Präsenzlehre im Abendmahl Umgang genommen wurde.

Dem durch die communicatio idiomatum gottmenschlich gewor-

be Christi wird der nach der Auferstehung ver-
eib des Erlösers substituirt, und um diesen schon vor
tehung voraussetzen zu können, wird aus der Verklärung
Berge das Vorhandensein desselben schon vor seinem Tode
ien, was dann weiter zur Annahme eines allmählichen Ver-
rocesses führt, durch welchen bei dem Erlöser schon während
schen Lebens das Vergängliche in das Unvergängliche ver-
worden. So nach dem Vorgange von Sartorius auch Ols-
d Kahnis in der Schrift über das Abendmahl. Am über-
sten nach dieser Ansicht Sartorius in seinen „Medita-
r die Gegenwart des verklärten Leibes und Blutes im Abend-
855, S. 149): „Selbst wenn er seiner in jener Nacht
enen Verklärung nicht ausdrücklich gedacht hätte, so würden
die Worte der Einsetzung nöthigen, sie auf seinen Leib
verklärten Zustande zu beziehen, weil von dem unverklärten,
chweren Leibe gar nicht zu sagen wäre: nehmet hin und
s ist mein Leib. Weder in wirklichem (kapernaitischem)
nte ein solches Essen gedacht werden, als eine tödliche
ng des Fleisches Christi, noch im bedeutlichen Sinne, in-
uch in diesem Sinne monströs sein würde, unter dem
natürlichen, compacten Leib bildlich sich vorzustellen und
effigie dann zum Gedächtnis zu verzehren, während sein
Andenken vielmehr conservirt zu werden verdiente.“ —
var der genuine Sinn der alten Ubiquitätslehre seit Rein-
Vergessenheit gekommen, daß ihr fast allgemein die Lehre
nach der Auferstehung verklärten Leibe Christi unter-
wurde, wie z. B. von Weiße in seiner Christologie
S. 33); wogegen authentischer Thomasius (II, 229):
verhält es sich eben nicht. Denn obgleich von dem gegen-
Stande der Herrlichkeit Christi ausgehend, bezieht doch
as er von diesem sagt sofort auch auf dessen irdischen
d.“ Ließe sich ohne offenbaren Widerspruch gegen die
re von einer Leibesverklärung vor dem Tode sprechen?
t bei der Verklärung das Sterbliche vom Unsterblichen,
ache von der Kraft, der natürliche Leib vom geistigen
en werden? (1 Kor. 15, 42—44. 2 Kor. 5, 4.) Auch

die neuesten Abhandlungen über leibliche Verklärung von Hamberger und Schöberlein (in den Jahrbb. f. deutsche Theologie VI u. VII) führen auf den Begriff einer Entschränkung der materiellen Leiblichkeit zu einem Lichtleibe. Und da dieser eben als Lichtleib auch nicht mehr unter den Schranken der Schwerkraft stehen kann, soll das Wandeln Christi auf dem Erdboden zu einem fortgehenden Wunder geworden sein? Im Gefühl dieses Widerspruchs gegen Schrift und Vernunft hat nun die neueste lutherische Exegese und Dogmatik sich auch mit dieser Auskunft nicht befriedigt, sondern ist zu einer Ansicht übergegangen, mit welcher schon Sartorius, wiewol auf eine sehr unklare und widerspruchsvolle Weise vorangegangen war (Dorpater Beiträge I, 332).

Das erste Abendmahl soll nur einen prophetisch testamentarischen Charakter gehabt haben und die symbolische Verheißung der zukünftigen nach dem Tode des Erlösers stattfindenden Mittheilung seines verklärten Leibes gewesen sein. So besonders Stier („Die letzten Reden des Herrn"), aber auch mehrere Vertreter des lutherischen Dogma's auf den Kathedern von Berlin, Leipzig und anderen Universitäten, so daß diese Fassung alle anderen zu verdrängen im Begriff steht. Mit wie wenig schmeichelhaften Prädicaten derselben von Luther begegnet und wie wenig sie von ihm als sein eigenes Kind anerkannt sein würde, soll nicht untersucht werden. Genug, daß keinem der früheren Dogmatiker ein Zweifel darüber gewesen, daß zwischen dem ersten und den folgenden Abendmahlen kein Unterschied zu setzen sei. Cf. Gerhard, Loci X, 169: „Quod vero in prima coena quae est regula forma, et exemplar reliquarum omnium manducandum et bibendum Christus dedit apostolis, illud vero hodie in eucharistiae administratione manducatur et bibitur vi ordinationis institutionis et mandati: hoc facite." Da indes von der Mehrzahl der gegenwärtigen lutherischen Theologen von dem sola regula et norma scriptura sacra Ernst gemacht werden will, so wollen wir von dem Widerspruch mit ihrer kirchlichen Tradition absehen und nur die Zuläßigkeit der neuern Auskunft selbst in Erwägung ziehen.

Die Verkündigung zukünftiger Begebenheiten pflegen die Propheten

gs zuweilen durch symbolische Handlungen plastisch zu ver-
irtigen, wie auch im N. T. der Prophet Agabus die Ge-
chaft des Paulus (Act. 21). Was seine Handlung bedeutet,
iturisch hinzugefügt: τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.
δρα οὗ ἐστιν ἡ ζώνη αὕτη οὕτω δήσουσιν ἐν Ἱερου-
οἱ Ἰουδαῖοι καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἐθνῶν. Wie
as in der Natur der Sache liegt, von dem für die Zukunft
enen im Futurum gesprochen wird, müßte nicht auch in den
ngsworten, wären sie nur prophetisch zu fassen mit dem
φάγετε ein λήψεσθε γὰρ τὸ σῶμα μου verbunden sein?
wahr, daß Stier sich auf einen Ausspruch berufen kann,
cheinend wirklich der aoristische Imperativ λάβετε im Sinn
rophetischen Verheißung steht, nämlich in der Stelle Joh.
: καὶ τοῦτο εἰπών, ἐνεφύσησε καὶ λέγει αὐτοῖς· λά-
νεῦμα ἅγιον. Die Nothwendigkeit dieser rein prophetischen
scheint sich auch aus Joh. 7, 39 zu ergeben: τοῦτο δὲ
ερὶ τοῦ πνεύματος οὗ ἔμελλον λαμβάνειν οἱ πιστεύ-
εἰς αὐτόν· οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ἅγιον ὅτι Ἰήσους
ἐδοξάσθη — falls hierdurch jedwede Wirkung des heiligen
auf die Jünger vor der Verklärung ausgeschlossen wird.
dieses früher die Ansicht einer Anzahl von Auslegern war,
rtig hat sich jedoch die Exegese fast allgemein dahin ent-
daß der Imperativ λάβετε nur von einer damals wirklich
ndenen relativen Geistesmittheilung — einer arrha pente-
wie Bengel sagt — verstanden werden könne (vgl. be-
Brückner z. d. St.).

väre also auch dieser Versuch, den Einsetzungsworten den
hen Sinn abzugewinnen, vergeblich. Mag er indes haltbar
r nicht, wird man nicht zu der Frage gedrängt: bei einer
Uneinigkeit der lutherischen Exegese über die Auffassung des
lpunktes der confessionellen Polemik, läßt sich die schroffe
rliche Stellung der confessionellen Theologen zu solchen recht-
, welche bei aufrichtiger Bereitwilligkeit, dem Schriftworte
gten Gehorsam zu leisten, in den Einsetzungsworten den
grund für die lutherische Fassung nicht anzuerkennen ver-
und die sich daher genöthigt sehen, Luthers Trotz auf das

τοῦτό ἐστιν nur aus der pietätsvollen Gebundenheit in der ererbten Transsubstantiationslehre finden können? Als armen Paßgängern tritt die lutherische Vollblutsorthodoxie den sogenannten „Vermittlungstheologen“ gegenüber. Und wer ist ein solcher? Nach dem Sprachgebrauch der evangelischen Kirchenzeitung und der lutherischen Theologen: alle Gläubigen, welche weder bekenntnistreue Lutheraner noch Reformirte. Aber jetzt, nachdem ein Hofmann die Versöhnung im kirchlichen Sinne aufgegeben, ein Thomasius die communicatio idiomatum, ein Luthardt die wörtliche Inspiration, ein Kahnis die kirchliche Trinitäts- und Abendmahlslehre — wer ist noch ein völlig bekenntnistreuer Lutheraner? Vernehmen wir einen gewiß Farbe haltenden lutherischen Theologen: „Jeder schließt mit dem Bekenntnisse sein besonderes Concordat, dem er allein Rechtskraft verleiht, und in Folge dessen dies Bekenntnis bald viel, bald wenig opfern muß, um zur Anerkennung und Geltung zu gelangen. So bekommen wir allerlei Luthertümer, die darin eins sind, daß sie sämmtlich auf dem Grunde des Bekenntnisses stehen, aber darin verschieden, daß sie diesen Grund bald schmäler, bald weiter abstecken“ (Münkel, Zeitblatt für die lutherische Kirche 1868). Weiß sich doch die Leipziger lutherische Conferenz von 1867 nur damit zu trösten, „daß sich trotz aller Lehrdissense ein namentlich vom Pastorat getragener kirchlicher Consensus gebildet hat.“ Möchten unter diesen Umständen doch die ehrenwerthen Vertreter der lutherischen Theologie offen eingestehen: die theologische Wissenschaft hat eine Entwicklung, und wer im neunzehnten Jahrhundert steht, kann nicht mehr die Theologie des siebzehnten haben; zwischen ihnen und den sogenannten Vermittlungstheologen gibt es daher in der Wissenschaft keinen specifischen, sondern nur einen graduellen Unterschied. Andererseits gibt es einen solchen im kirchlichen Glauben und Bekenntnis, welcher durch Erziehung, Lebensführung und religiöse Individualität bestimmt wird. Denn wenn auch nicht ganz in Luthers Sinne, so ist es in gewissem Sinne doch wahr, was Luther dem Zwingli sagte: „ihr habt einen andern Geist“ — nämlich den der pietätsvollen Anhänglichkeit an die kirchliche Tradition die Lutherischen, den des abstracten Schriftprincips die Reformirten. Was bei einer kirchlichen

enkunft Pressensé erwiderte, als ihm von lutherischen Theo-
rgehalten wurde, daß die neuere protestantische Theologie
hs besser gethan haben würde, sich von ihrem Entstehen
ie älteren großen Theologen der calvinischen Kirche anzu-
: c'est vrai, nous autres Français nous aimons tou-
ire tabula rasa — dies trifft exact was wir meinen.
auch dieser confessionelle Unterschied in der Gegenwart
hr der alte. Selbst in der Periode, wo beide Confessionen
cher Trennung nebeneinander standen, haben sie sich gegen-
einflußt, wie auch dies von Münkel zugestanden wird. Nir-
t „das wahre Luthertum alten Stils gesund und rein die
ft behaupten können .... Auf Lehre und Kirchenwesen
ist die Gemeinschaft, im ganzen betrachtet, etwas an-
geworden und hat eine Mitgift bekommen, die ein
s Herkommen verräth." Mag daher auch der Eifer,
prünglich Getrennte ferner auseinander zu halten, zum
Theile noch in der erneuten Würdigung der Schätze und
er früheren lutherischen Kirche begründet sein, der weit
Impuls ist dabei doch das ebenfalls eigentümliche lutherische
en, welches auch wir theilen, nach festerer kirchlicher Orga-
in Lehre, Cultus und Verfassung. Ja so mancher unter
rnden dürfte gefunden werden, dem es nicht schwer fallen
auch die vorzüglichste Sonderlehre, die des lutherischen
ahls, preiszugeben, wenn er sich nicht um der kirchlichen
enz willen gebunden hielte, sie festzuhalten.

Tholuck.

2.

Johannes Drändorf,

ein Märtyrer des Hussitentums in Deutschland.

Von

L. Krummel,

Pfarrer in Kirnbach (Baden).

In seiner kleinen Nachlese reformatorischer Urkunden (III, 1—60, Leipzig 1730) theilt der Leipziger Collegiat Mag. J. E. Kapp die Akten über den Inquisitionsproceß mit, „welcher den 13. Februar 1425 zu Heidelberg von dem Bischof zu Speier, Rabanus, mit Zuziehung verschiedener Commissarien wider einen sächsischen Geistlichen, Johann von Drändorf, den man verschiedener Irrtümer beschuldiget und hierauf zu Worms verbrannt hat, angestellet worden". Diese Mittheilung, einem ehemals in den Händen Georg Spalatins befindlichen Manuscripte entnommen, bietet ein ungewöhnliches Interesse dar. Die Nachrichten über die Verbreitung des Hussitismus in Deutschland sind bekanntlich höchst spärlich; aus ihr ist an der Hand eines höchst eclatanten Vorfalles zu entnehmen, daß die Hussiten in Deutschland doch nicht lauter Feinde gehabt haben, wie man aus den zahlreichen wider sie geführten Kriegszügen schließen könnte, sondern auch, wenigstens vereinzelte, Freunde und Anhänger, und das nicht nur in den an Böhmen angrenzenden Ländern, wie Schlesien, Sachsen, Oberfranken und Oesterreich, sondern auch am Rhein hin. Dies ist auch von verschiedenen neueren Kirchenhistorikern hervorgehoben worden, z. B. von Ullmann (Reff. vor der Ref. I, 311 ff.) und Vierordt (Gesch. der evang. Kirche Badens I, 57 ff.), welche auch noch einige andere husitisch gesinnte Männer am Oberrhein, wie Friedrich Turnau in Speier, Friedrich Reiser aus Donauwörth u. A. namhaft machen.

r sowol über das Leben und die Schicksale Drändorfs, als
ie Lehren, die er verbreitet, und den Anhang, den er gefun-
t man noch nicht recht im klaren. Kapp bemerkt, daß es
otz aller Nachforschungen nicht gelungen sei, mehr über ihn zu
n, als ihm das spalatinische Manuscript geboten habe; er
ur bei Melanchthon eine kurze und dazu halb unrichtige Be-
g über ihn finden können und die Angabe seines Namens,
ısiten, bei Flacius, Duplessis d'Argentré und Jac. Tho-
; er wünscht, daß von andern Seiten noch mehr von ihm
eilt werden möchte, was um so nothwendiger sei, als be-
Manuscript nicht vollständig erhalten sei, indem nur die
chung, nicht aber auch das Urtheil darin angegeben ist, und
so nicht einmal das mit voller Sicherheit behaupten könne,
rändorf, wie Flacius angibt, in Worms und nicht sonstwo
nt worden sei. Dieser Aufforderung ist meines Wissens
seither von niemanden entsprochen worden; nur Prof. Bee-
yer hat in dieser Zeitschrift (1828, II, 399—401) in
anz kurzen Abhandlung noch zwei Stellen, eine aus Luthers
e aus Melanchthons Werken beigebracht, in welchen Drän-
Erwähnung geschieht. Diese geben aber gerade über das,
dem spalatinischen Manuscript fehlt, auch keinen Aufschluß
eesenmeyer sieht sich zu dem Schlusse genöthigt: „wo Drän-
ngerichtet worden, weiß man nicht gewiß, weil das Aktenstück
anz ist".

mir nun bei der Durchsuchung der Baseler Manuscripten-
ng unter den auf das dortige Concil bezüglichen Akten,
uch nicht gerade der vermißte Schluß der spalatinischen Hand-
so doch eine andere, die gewünschten Aufschlüsse ertheilende
rift in die Hände gefallen ist (A. IX, 70 bezeichnet), und
gewiß annehmen darf, daß dieselbe noch keine öffentliche
ng gefunden hat, so glaube ich der Wissenschaft einen Dienst
, wenn ich dieselbe in der deutschen Uebersetzung, die ich
von gemacht, abdrucken lasse und in einigen hinzugefügten
ungen die sich daraus ergebenden Resultate angebe.

Aufschrift des (nicht sehr leserlich geschriebenen) Manuscripts
„Artikel eines gewissen zu Worms verbrannten Husiten,

welche der Rector und die Doctoren der Universität Heidelberg auf Befehl des Pfalzgrafen abgefertigt haben."

In dem 6 1/4 Quartseiten umfassenden und mit einem auf das Baseler Concil sich beziehenden Aktenstücke zusammengehefteten Manuscripte ist nicht bemerkt, weder wie der Rector, die Doctoren und der Pfalzgraf geheißen haben, noch in welchem Jahre dasselbe geschrieben und an wen es abgefertigt worden ist. Aus seinem Inhalte und der Vergleichung mit dem spalatinischen Manuscript ist jedoch zu schließen, daß dasselbe wahrscheinlich unmittelbar nach dem bezüglichen Vorfalle für die Canzlei des Pfalzgrafen Ludwig des Bärtigen abgefaßt und hernach aus später anzugebenden Gründen an das Baseler Concil eingeschickt worden ist; Rector war im Jahre 1425 Gerhard Brant von Deventer, Canonicus bei der Kirche zum heiligen Andreas in Worms, Professor der Theologie, Philosophie und Medicin, nachmals auch Abgeordneter der Universität zum Baseler Concil [a]); als bei der Inquisition anwesende Doctoren werden im spalatinischen Manuscript bezeichnet: Nicolaus Magni de Jauer (Kapp schreibt irrtümlich Pauer), Dechant der Stiftskirche zum heiligen Geist und vorzüglichster Rathgeber des Pfalzgrafen auf dem Constanzer Concil, Johannes de Francfordia, Johannes Pläter oder Platen von Friedberg, Johannes de Noet oder Johannes van der Nayt, Dithmarus de Triesa oder Dithmar Treys von Fritzlar und Otho de Lapide, die beiden letzteren zwei gelehrte Juristen, außerdem noch Job Vener, Petrus de Lapide, Heinrich Crenuel (Kapp schreibt irrtümlich Heiso Crawel), Ludovicus de Busco und Johannes de Landstein.

Die erste Seite des Manuscripts enthält nun zunächst die Artikel, die man dem Dränborf zur Last gelegt und auf Grund deren man ihn verurtheilt hat:

Art. 1, daß man überhaupt nicht schwören dürfe.

Art. 2, daß die Excommunication des Papstes, der Cardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe und anderer geistlicher Prälaten wegen weltlicher Dinge keine Wirkung habe, dem davon Betroffenen an seinem Seelenheile weder zu schaden noch zu nützen.

---

a) Hautz, Geschichte der Universität Heidelberg I, 277 ff.

3. Der kirchliche Gehorsam verpflichtet keinen Untergebenen
nd eine Weise.

4. Weltliche Herrschaft zu haben ist für Papst, Cardinäle,
fe, Bischöfe und alle anderen Prälaten, auch die Mönche,
rchaus Häretisches und Verdammliches.

5. Grade und Titel an den Hochschulen sind diabolische
Kirche verderbende Einrichtungen.

6. Die Messe kann auch mit dem bloßen Vaterunser und
andern Reden gefeiert werden, wenn nur die Einsetzungs-
gend eines Evangelisten dabei sind; und er (der Husite)
die Messe öfter so gefeiert zu haben.

7. Die Laien beiderlei Geschlechts müssen durchaus unter
estalten communiciren, nnd das dürfen auch schon getaufte
on einem Tage; er selbst bekennt, oft so communicirt
.

8. Die Ablässe gelten durchaus nichts, wem sie nur er-
d von wem sie empfangen werden mögen.

9. Wenn man die Kinder an der Taufe theilnehmen läßt,
man sie aus demselben Grunde auch an der Communion,
r unter beiderlei Gestalt, theilnehmen lassen.

10. Wer die heilige Schrift kennt und doch die Laien nicht
derlei Gestalt communiciren läßt, ist im Stande der Ver-
.

11. Die römische Kirche hat und hatte niemals das Recht,
munion unter den beiden Gestalten des Leibes und Blutes
risti abzuschaffen.

2. Die Kirche besteht nicht aus dem Papste, den Cardinälen,
fen, Bischöfen und anderen Prälaten, sondern aus denjenigen
llein, welche im Bekenntnis des wahren Glaubens stehen.

13. Papst Sylvester hat eine Sünde begangen damit,
ie weltliche Herrschaft vom Kaiser angenommen hat.

14. Den allgemeinen Concilien darf man nicht Glauben
sondern demjenigen allein, was in der heiligen Schrift
ist.

15. Jeder Presbyter kann, wo und so oft es ihm gefällt,

Art. 16. Er sagt, Papst Martin V. habe zwar Macht und Gewalt über Häuser, Gold und Silber; aber er gibt nicht zu, daß er auch in der Kirche Gottes Macht und Gewalt habe.

Art. 17. Jeder Eid ist an und für sich Gott und der katholischen Kirche zuwider.

Art. 18. Die kanonischen Stunden hält derjenige am besten, welcher die Bibel liest und Psalmen singt. —

Auf S. 2 folgen einige Bemerkungen, welche nach dem Vorhergehenden für die Behandlung der Häretiker und besonders der Hussiten von Nutzen zu sein scheinen:

1. Man habe für gut befunden, den Proceß gegen diesen Hussiten zu beschleunigen, weil seine Lehren leicht die Laien hätten anstecken und ihnen Aergernis geben können.

2. Sie hätten übrigens keine authentische Bulle oder Beschreibung der zu Constanz verdammten Artikel Husens, daher es wünschenswerth wäre, wenn darüber allgemeine Mittheilungen gemacht würden.

3. Insbesondere wäre es gut, wenn über das heilige Abendmahl und vor allem über den Genuß desselben blos unter einer Form einige Statuten und Verordnungen der römischen Kirche, der Päpste und allgemeinen Concilien zur Belehrung der Laien veröffentlicht würden.

Weiter folgt (S. 2—7) die Uebertragung eines in gewöhnlichem Deutsch geschriebenen Briefes, welchen der Häretiker, dessen Namen unterschrieben ist, an den Bürgermeister und die Rathsherren der Stadt Weinsberg geschickt hat:

„Gnade und Friede von Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo sei mit euch an allen euren Orten, und er gebe euch in's Herz, daß ihr nicht weichet von der wahren Gerechtigkeit wegen der Gottlosigkeit und Excommunication der unordentlichen Cleriker und gebe euch zu reden wider die gegnerischen Männer, wie jener gerechte Hiob geredet hat wider seine Freunde und sein Weib, die ihn schmähten, und er seine Stimme erhob und sprach (27, 5—6): das sei ferne von mir, daß ich euch Recht gebe; bis daß mein Ende kommt, will ich nicht weichen von meiner Gerechtigkeit; von meiner Gerechtigkeit, die ich habe, will ich nicht lassen; mein Ge-

eißt mich nicht meines ganzen Lebens halber. — Liebe
Bürgermeister und Rathsherren und gesamte Bürgerschaft!
nte Ermahnung habe ich deshalb gethan, weil ich aus den
Schriften weiß, daß eine Excommunication, mag sie vom
Bischof oder anderen Clerikern kommen, euren Seelen in
eise etwas schadet vor dem allmächtigen Gott, da sie weder
Herrn Jesus Christus, noch von dem heiligen Petrus
ulus Macht empfangen haben, weltliche Dinge zu richten
weltliche Händel sich zu mischen.
beweise ich erstens aus jenem Evangelium (Luk. 12, 13f.):
aber einer aus dem Volke zu ihm: Meister, sage meinem
daß er mit mir das Erbe theile. Er aber sprach zu ihm:
wer hat mich zum Richter oder Erbschichter über euch ge-
Darum, ihr geliebte Herren und gesamte Bürgerschaft, er-
ch aus dem heiligen Evangelium, daß Christus, welcher
e Päpste ist, die Bischöfe sich nicht in die Kirche ein-
lassen wollte, um weltliche Händel zu richten und zu
, wie die schlechten Cleriker heutzutage so anmaßend sind,
s zu richten, was Christus nicht gethan, noch gelehrt hat.
zweiten beweise ich dasselbe aus 2 Tim. 2, 4, wo
abwehrend schreibt: Kein Kriegsmann flicht sich in Händel
rung, auf daß er gefalle dem, der ihn angenommen hat.
ket doch aus den Worten des Apostels, daß sie nicht nur
acht haben sollen, Weltliches zu richten, sondern sich nicht
arein mischen sollen.
ttens beweise ich das aus 1 Kor. 6, 4, wo der Apostel
hr aber, wenn ihr weltliche Händel habt unter euch, so
euch rechtschaffene und kluge Laien zum Gericht [a]). Nicht

ist am Rande die Bemerkung gemacht: „Der Husite hat hier falsch
; es heißt: so bestellet ihr die, so bei der Gemeine verachtet sind, zu
ern.“ — Sowol das Citat des Husiten als die Randbemerkung des
lbergers ist auffallend; erstens, weil der Husite (nach Vulg., Pesch.,
., Theodor. u. Theophyl.) der imperativen Fassung des καθίζετε
er indicativen den Vorzug gibt und aus „den bei der Gemeinde ver-
ten“ Personen „rechtschaffene und kluge“ Leute macht; bei der letzteren
man sich wundern, daß der Heidelberger den Text der Vulgata ver-

schreibt ihnen Paulus: ich will, daß ihr sie vor mich citiren müßt, ich will sie excommuniciren und verfluchen, wie heutzutage die blinden Führer der Christen thun.

„Herr, erbarme dich und siehe dein armes Volk an, für welches du dein heiliges Blut vergossen hast, und erlöse es von dem Banne des Teufels, da es heutzutage schlechte Cleriker, so viel an ihnen ist, mit teuflischen Banden fesseln wollen durch ihre Excommunicationen! Deshalb möchte ich euch nun aus den heiligen Schriften und den heiligen Kirchenlehrern, welche letztere anzuführen jedoch zu weit führen würde, beweisen, daß keine Excommunication, welche sie etwa über euch verhängen, vor Gott etwas ist oder den Excommunicirten irgend einen Schaden bringt.

„Darum, ihr geliebte Herren und gesamte Bürgerschaft, fürchtet den Bann nicht, sondern bleibet fest und beharrlich in eurer Gerechtigkeit. Denn diese weltliche Herrschaft [des Clerus] gestattet, daß sie mit ihren Excommunicationen eure Städte und Leute ruiniren; dann folgt nothwendig auch das andere Uebel daraus, daß sie auch mit ihren Excommunicationen selbst eure Weiber nehmen. Und dagegen wird nun doch wol eingeschritten werden müssen.

„Gott sei mit euch Allen! Gegeben mit meinem Siegel.

Joh. Presbyter in spe Jesu Christi
nec non sacrae theologiae praedicator.“

Uebersetzung eines anderen Briefes desselben an besagte Städter:

„Bei meinen Diensten und Unterredungen in eurer Mitte habe ich von vielen Mitstreitern erfahren, daß euch große Gewalt und Unrecht geschieht, dadurch daß ihr excommunicirt werdet. Eben deshalb habe ich euch und der ganzen Stadt zu Trost und Hülfe

---

lassen und die von den meisten neueren Exegeten (Luther, de Wette, Neander, Meyer u. A.) acceptirte indicative Fassung vorgezogen hat. — Uebrigens hat der Husite nicht gerade falsch citirt, insofern der Sinn der Uebersetzung der Vulgata der ist: so bestellet euch lieber die Geringsten aus der Gemeinde, d. h. eben doch rechtschaffene und kluge Leute, zu Richtern, als die heidnischen Richter. — Diese Randbemerkung ist von Wichtigkeit, insofern sie einen ganz sicheren Beweis dafür abgibt, daß in dem Manuscripte wirklich ein von Heidelberger Professoren abgefaßtes Aktenstück vorliegt.

Brief geschrieben, welchen euch ein kleiner Knabe übergeben
wird, in welchem ihr euer Recht erkennen werdet, daß die
...munication vor Gott euch nicht wird schaden können, was
...s den heiligen Schriften bewiesen ist; und wenn es euch
...int, könnt ihr denselben vor der ganzen Stadt auf den Kan-
...lesen lassen; wenn es euch gerathen scheint, könnt ihr Ab-
... davon auch an andere Städte und Marktflecken schicken,
...uch sie erkennen, daß die Excommunication, welche jene üben,
...gerechte ist und nicht für ein Uebel gehalten werden darf.
... nun meinen Namen nicht schreibe [a]), noch den Ort [b]), wo
... (ich will nämlich annoch verborgen bleiben, darum weil ich
...hrere andere Priester mit mir zu schwach sind, um uns der
...gkeit der bösen Cleriker zu widersetzen, und das gemeine
...d die kaiserlichen Plätze haben ihre Augen auf uns gerichtet),
... will ich, wenn es euch genehm ist, und mein Bote ohne
... hin und her gehen kann, gern eurer Unwissenheit abhelfen
... heiligen Schrift, und wenn ihr mich berathen wollt, ohne
... irgend eine Gewalt angethan wird, dann möchte ich gern
... kommen und ihre Gottlosigkeit durch die heilige Schrift
..., worüber ich mir durch Briefe Auskunft zu geben bitte.
...eben mit meinem Siegel.

Joh. Presbyter in spe Jesu Christi."

...er Brief desselben:

...ne Rede, in welcher ich mich weiter vor euch ausgelassen
...abt ihr in Händen zu meiner Freude und Ehre; und so
... mit meinem Boten nach dem Propheten: nicht uns, Herr,
...s, sondern deinem Namen gib die Ehre! Darum, meine
... Herren, wenn ihr wünscht, wie ihr geschrieben, daß ich zu
...mmen soll, so wird es mir keine Mühe, sondern vielmehr
...ude sein, zu euch zu kommen, und werde ich mich um der
...gkeit und euretwillen gerne auch der Unsicherheit des Lebens

---

...en Namen Drändorf nennt er erst im folgenden Briefe.

... den Untersuchungsakten (bei Kapp III, 57 f.) geht hervor, daß diese
...fe von Speier abgeschickt wurden, wo sich Drändorf längere Zeit auf-
... und mit einem Schulrector, Namens Petrus, wahrscheinlich dem
...426 verbrannten Peter Turnau, freundschaftlichen Verkehr pflog.

preisgeben. Aber wie ich euch geschrieben, daß dies am besten im geheimen geschieht, so könnt ihr ja solche Leute, welche euch nützlich scheinen, an mich abschicken. Denn die Sache ist wichtig und bedarf kluger Fürsorge und vor allem der Hülfe Gottes.

„Gegeben mit meinem Siegel.

Joh. Drändorf,
Presbyter in spe Jesu Christi."

Auf S. 4—7 folgt schließlich die Rede oder Information, von welcher im dritten Briefe geredet ist, und die ich nicht nöthig habe hier abdrucken zu lassen, weil sie sich bei Kapp (III, 41—46) wörtlich ebenso findet. Sie enthält einen ausführlichen, aus der heiligen Schrift und vielen Stellen von Kirchenvätern begründeten Nachweis, daß das christliche Volk in keiner Weise gehalten sei, die frivolen Excommunicationen, die von den Priestern verlangte Gehorsamspflicht und ihre weltliche Herrschaft sich gefallen zu lassen und schließt mit den Worten: „Das sind die Bande, in welchen nicht nur die armen Völker, sondern auch die Könige von den Priestern gefangen gehalten werden. Aber es ist nun die Zeit gekommen, wo die Gläubigen zum Gesetz der Kirche zurückkehren und sprechen müssen: lasset uns ihre Bande zerreißen! Lasset uns die ungerechte Excommunication und den blinden Gehorsam samt dem Joch der weltlichen Herrschaft von uns werfen, denn der im Himmel wohnet, lacht ihrer und der Herr spottet ihrer. Er wird mit ihnen reden in seinem Zorn, und mit seinem Grimm wird er sie schrecken (Ps. 2). Amen, Herr!"

Vergleicht man nun die in diesem Manuscript angegebenen und für den Pfalzgrafen extra verzeichneten Artikel mit den Kapp'schen Proceßakten, die freilich nicht vollständig sind, so ersieht man aus der Uebereinstimmung des wesentlichen Inhaltes beider auf den ersten Blick, daß es diejenigen Artikel oder angeblich ketzerischen Lehren sind, wegen deren die Inquisitionscommission den unglücklichen Drändorf des Todes schuldig erklärt hat. Ist in denselben auch nicht die von Kapp gesuchte förmliche Todessentenz aufgefunden, so ist man nun doch darüber im klaren, welche Art angeblicher Häresie es ist, wegen deren Drändorf verbrannt worden ist. Dem Pfalzgrafen konnten auf sein Verlangen doch nur gerade diejenigen

Klagepunkte vorgelegt werden, welche jenem entweder nachgewiesen oder von ihm zugestanden worden waren.

Aus Kapp erfahren wir, daß Johannes Dränddorf ein Sachse von adeligem Geschlechte aus der Stadt Sliben oder Schlieben in der Meißner Diöcese war, daß er in Dresden (bei dem als Haupturheber des Laienkelches bekannten Magister Peter von Dresden), Prag und Leipzig studirte und um's Jahr 1416 von einem Suffragan des Prager Erzbischofs (Conrad von Vechta) die Ordination erhalten hatte, daß er sodann als reicher Mann (er bot den Heidelbergern 1000 Gulden für seine Freilassung) und wahrscheinlich auch wegen seiner husitischen Grundsätze kein bestimmtes Benefiz angenommen, sondern zuerst drei Jahre lang im Böhmischen, hierauf in Deutschland, in Meißen und Sachsen und in den Gegenden von Würzburg, Basel, Straßburg und Speier theils lehrend und predigend, theils die kirchlichen und religiösen Zustände erforschend umhergezogen war und endlich, da er in Weinsberg Anhang gefunden und dadurch größeres Aufsehen erregt hatte, in Heilbronn gefangen genommen worden war. Er war damals etwa vierunddreißig Jahre alt und hatte zwei Diener bei sich, einen Weber, Namens Martin, aus Sachsen und einen Schneider, Namens Hänflin, aus Franken. Als er nach Heidelberg verbracht wurde, so versammelte sich die Inquisitionscommission unter dem Vorsitz des Bischofs von Worms, dem die Jurisdiction über die Universität zustand, am 13. Februar 1425 in dem Hause des Bischofs Rabanus von Speier und sie fand sogleich bei der Eröffnung des Verhöres einen Anklagepunkt, der auch in Artt. 1 u. 17 des Baseler Manuscripts aufgenommen ist. Der Magister Johann von Frankfurt las ihm eine Schwurformel vor, daß er nichts als die Wahrheit angeben wolle; Dränddorf weigerte sich jedoch durchaus, den Eid zu leisten, da dies durch den Apostel Jakobus, Matth. 5 und verschiedene Aussprüche bei Chrysostomus und Cyprian untersagt sei, man solle ihn nicht zwingen, dem Evangelium zuwider zu handeln, er werde übrigens seine Angaben der Wahrheit gemäß machen. Nachdem man ihn hierauf über seine persönlichen Verhältnisse befragt, kam zuerst der Hauptpunkt der husitischen Lehre, das Communiciren unter beiden Gestalten, zur Sprache, und Drän-

dorf bekannte offen und frei, daß er an diesem Lehrsatze mit aller Entschiedenheit festhalte und auch nicht davon abweichen wolle, da er im Evangelium begründet sei. Dieser Punkt ist in den Artt. 7. 9. 10 u. 11 aufgenommen, doch mit dem in den Proceßakten nirgends erwähnten Zusatze, daß auch die Kinder schon an der Communion theilnehmen dürften, was die Husiten bekanntlich angenommen haben. Man befragte Dränndorf sodann nach der Legitimation, die er für sein Predigen an den vielen von ihm bereisten Orten aufzuweisen habe; er antwortete in echt husitischer Weise, sein Ordinator habe ihm das Wort des Herrn zugerufen: gehet hin in alle Welt und prediget das Evangelium, und auf Grund dieses Befehles habe er Erlaubniß gehabt, überall zu predigen. Auch dieser Punkt ist in Art. 15 berührt. Am ausführlichsten verbreiten sich die Proceßakten über die Ansichten Dränndorfs bezüglich der Excommunication, des kirchlichen Gehorsams und der weltlichen Herrschaft des Papstes und der übrigen Cleriker. Was aber dort gesagt ist, stimmt ganz mit den Artt. 2. 3. 4. 13 u. 16, und ist insbesondere hervorzuheben, daß Dränndorf dort ausdrücklich dem damals regierenden Papste Martin V. die Macht und Gewalt über die Kirche Gottes abgesprochen hat, — eine Behauptung, welche ihm nach den Anschauungen jener Zeit allein schon den Scheiterhaufen eingebracht hätte. Ebenso verhält es sich mit den Artt. 12. 14 u. 18. Nicht erwähnt ist dagegen in den Proceßakten, was in den Artt. 5. 6 u. 8 von den Graden und Titeln an den Universitäten, von der Messe und den Abläßen gesagt ist; und doch sind gerade diese von besonderer Wichtigkeit, indem sie zeigen, zu welcher Partei der Husiten Dränndorf gehört hat; er war offenbar nicht Utraquist, sondern Taborite, denn nur diese letzteren haben die Messe so einfach gehalten, wie hier beschrieben ist, und grundsätzlich alle Grade und Titel von Theologen verworfen und für etwas Verderbliches gehalten [a]).

Erwägt man dies Alles, so sieht man, das Baseler Manuscript hat als Ergänzung des spalatinischen einen nicht zu unterschätzenden

---

a) Höfler, Geschichtschr. der husit. Bewegung I, 399 ff. Prochaska, Miscellen der böhmischen und mährischen Literatur, S. 261 ff.

Werth; umsomehr, als durch dasselbe auch festgestellt wird, daß Dräudorf, wie in der Aufschrift desselben ausdrücklich bemerkt ist, nirgend anderswo als in Worms verbrannt worden ist; und natürlich nicht am 3. Februar 1425, wie Ullmann angibt, sondern einige wenige Tage nach seinem Verhöre am 13. Februar; man eilte damit, wie die Doctoren sagen, damit die Laien nicht von seinen Irrlehren angesteckt werden möchten.

Damit könnte ich meine Mittheilung in dieser Sache abschließen; bei der näheren Untersuchung derselben habe ich jedoch noch einiges Andere aufgefunden, was hierfür von Interesse ist. Ein Doppeltes ist mir nämlich bei der Auffindung des Baseler Manuscripts sogleich aufgefallen, erstens, daß die Heidelberger Doctoren von damals sich so übermäßig glaubenseifrig und hastig in der Verurtheilung Dräudorfs bewiesen haben, und zweitens, daß die, scheint es, einzige Urkunde über die Gründe derselben nach Basel gekommen ist. Ich könnte als Drittes noch anführen, daß in den Heidelberger Universitätsakten und den churpfälzischen Archiven dieser Thatsache nirgends auch nur mit einer Silbe Erwähnung geschieht, so daß sie z. B. weder bei Häußer in seiner Geschichte der rheinischen Pfalz, noch bei Hautz in seiner Geschichte der Universität Heidelberg angegeben wird. Doch ist darauf weniger Gewicht zu legen, da bekanntlich wenige Gegenden in früheren Jahrhunderten mit kriegerischen Verheerungen so arg heimgesucht worden sind als die Rheinpfalz; insbesondere ist das pfälzische Kanzleigebäude, in welchem sich gewiß auch Notizen über das in Rede stehende und sicherlich vom Pfalzgrafen bestätigte Todesurtheil befunden haben mögen, wie Häußer bemerkt, schon im fünfzehnten Jahrhundert durch Brand zerstört worden. Möglich wäre freilich immerhin, daß solche Notizen später durch die protestantisch gewordenen pfälzischen Fürsten absichtlich vernichtet worden wären. Hat es doch Kurfürst Otto Heinrich als eine gerechte Strafe Gottes angesehen, daß mit ihm der Stamm erlosch, dessen Gründer (eben Ludwig III. oder der Bärtige) sich mit dem Blute eines Zeugen der Wahrheit (durch die Abführung des Johannes Hus zum Scheiterhaufen) befleckt habe.

Was nun das Erste betrifft, so gibt uns darüber folgendes Auf-

schluß: Die Heidelberger Professoren hatten sich in der lebhaftesten Weise an dem Concil zu Constanz und, wie wir aus den Verhandlungen mit Hus und besonders dem im Jahre 1406 in Heidelberg gewesenen und dortselbst wegen wykliffitischer Lehren aus der Artistenfacultät ausgeschlossenen Hieronymus entnehmen dürfen, auch an der Verurtheilung dieser beiden betheiligt; so mußten sie es für ihre Pflicht halten, die Ketzeredicte jenes Conciles, an denen sie selbst mitgearbeitet, bei der ersten Gelegenheit mit aller Schärfe zu vollziehen und keine Rücksicht zu nehmen, wenn es auch einen sächsischen Edelmann von hervorragender Bildung und Gelehrsamkeit (als solchen gab sich ja Drändorf bei der Inquisition zu erkennen) betraf. Dazu kam, daß die Gegenden am Oberrhein längst von Ketzern aller Art wimmelten; Bischof Humbert von Basel hatte sich deshalb im Jahre 1405 in einem besonderen Schreiben an die Universität gewendet und sie zu eifriger Verfolgung der in seiner Diöcese sich verbreitenden Begharden und Lollharden aufgefordert [a]). Bei Drändorf wurden die Professoren gewiß noch außerdem von dem Pfalzgrafen und seiner bigotten Gemalin Mechtildis von Savoyen [b]) zu einem strengen Einschreiten veranlaßt, weil die hussitischen Lehren in der Oberpfalz, den Gebieten von Ludwigs Bruder, Johann von Neuburg, vielfach Anklang gefunden hatten.

Was das andere betrifft, so ließe sich wol annehmen, daß das Manuscript in mehr zufälliger Weise durch die zum Concil deputirten Professoren (Gerhard Brant und Otho de Lapide) im Jahre 1433 nach Basel mitgenommen worden und aus unbekannten Gründen bei den Concilsakten verblieben wäre. Viel wahrscheinlicher ist jedoch, daß der Pfalzgraf dasselbe in officieller Weise an das Baseler Concil abgesandt hat, um demselben den Beweis zu liefern, daß er es an der schon durch das Constanzer Concil gebotenen Strenge gegen die husitischen Ketzer nicht habe fehlen lassen. Raynaldus [c]) theilt ein (d. d. 13. November 1431) von Papst Eugen IV. an den Cardinal Julian Cäsarini gerichtetes Schreiben

---

a) Hautz, Geschichte der Universität Heidelberg II, 364 ff.
b) Ueber sie vgl. A. Schreiber, Miscellen (Heidelberg 1812), S. 172 ff.
c) Raynald, Ann. eccl. XVIII, 89.

mit, worin derselbe das damals schon zahlreich versammelte Concil auffordert, seinen Sitz von Basel nach Bologna zu verlegen und diese von ihm angeordnete Maßregel unter Anderem auch damit begründet, daß, wie er von dem Magister Joh. Pulchipater, als Abgesandten des Conciles, erfahren habe, „pestis illa Bohemica ad multas Alemanniae partes serpens venenum suum effuderat et partes illas tam detestabili labe inquinaverat, quodque etiam exinde in partibus Basileae infinita scandala suborta erant, cum nonnulli oppidani sectam Bohemorum imitantes clerum persequerentur et crudeliter trucidarent". Dieser Aufforderung hat man in Basel bekanntlich nicht entsprochen, hat es aber für nöthig erachtet, die vom Papste dafür vorgebrachten Gründe in eingehender Weise zu widerlegen, und da wird in dem betreffenden Schreiben bezüglich der hussitischen Ketzerei bemerkt: „dicebant primo, quod causa illa expressa, quod nonnulli oppidani circa Basileam erant infecti haeresi Bohemica et persequebantur clerum, non erat vera, quoniam omnes sunt fideles et nihil tale auditur in his partibus, immo isti cives Basileenses sunt boni catholici et bene defendunt et protegunt clerum" [a]). Diese Erklärung befriedigte den Papst jedoch nicht; er löste das Concil auf und ernannte zu Präfecten des nach achtzehn Monaten in Bologna zu eröffnenden Concils unter Anderen gerade auch den vorgenannten Joh. Pulchipater, „qui retulerat luem Bohemicam finitimis aspergi Basileae regionibus, in quibus jam nonnulli clerum inhumane vexarent" [b]). Man sieht, er schenkte der die Sache einfach in Abrede stellenden Angabe Julians keinen Glauben; sie verdiente ihn auch nicht und wird deshalb in den gegen die Auflösung des Concils protestirenden Schreiben Julians und Kaiser Sigismunds [c]) nicht wiederholt, in beiden vielmehr zugestanden, daß die hussitische Irrlehre und Feindseligkeit gegen die Geistlichkeit sich über viele Gegenden Deutschlands verbreitet habe, besonders in Folge von vielen Schriften, die sie

a) Raynald, Ann. eccl. XVIII, 90.
b) ibid. p. 92.
c) ibid. p. 93. 97.

überall hin unter die Laien vertheilt hätten und noch vertheilte
Die Sache wird aber so gewendet, daß eben deshalb das Basel
Concil um so nöthiger sei, „cum Bohemi jam pluries et nun
proximis diebus diffuderint per totam Alemanniam libell
famosas continentes circiter triginta articulos contra fide
praesertim contra statum ecclesiasticum, cum multis auct
ritatibus Sacrae Scripturae et sanctorum doctorum, in qu
bus expresse asserunt, quod nostri sacerdotes non habente
quod illis respondeant, nunquam voluerunt illis dare audie
tiam". Sigismund schreibt: „quid dicent ipsi haeretici sentie
tes dissolutionem concilii, nisi quod nos fugiamus eos, et E
clesiam contra eorum rationes quodammodo succubuisse? I
sic confortabunt suos, et fideles populos, ad quos jam,
audivimus, errores suos et articulos cum insertionibus s
crarum Scripturarum miserunt, mortali contagione inficie
in quo cunctus populus spem suam defixit. Re vera time
dum est, quod laici, qui multimode contra clericos deb
chantur, capiant occasionem irruendi contra ipsos, dicent
in congregandis et dissolvendis conciliis sine fructu illusion
fieri, prout etiam factum est, prout manifeste clamant, qu
non expectant nisi finem hujus concilii." Angesichts dieser Zeu
nisse darf man annehmen, daß sich das Baseler Concil neben sein
mit so großem Eifer und Erfolg betriebenen friedlichen Verhan
lungen mit den Böhmen insgeheim auch an die benachbarten Fürst
wegen gewaltsamer Unterdrückung der hussitischen Ketzerei gewend
hat und daß ihm dann von dem Pfalzgrafen bei Rhein zum B
weise seines Eifers hierin das in Rede stehende Manuscript übe
sandt worden ist.

Recensionen.

1.

Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie von **Theodor Zahn**, Repetent in Göttingen. Gotha, F. A. Perthes. 1867. 245 SS.

Wenn wir für diese dogmenhistorische Untersuchung einer so entlegen erscheinenden Specialität in den Studien und Kritiken den Raum zu einer eingehenderen Besprechung beanspruchen, so möge dies nicht nur durch die Tüchtigkeit der die Aufhellung des Gegenstandes wirklich fördernden Arbeit, sondern auch durch den besonderen Umstand gerechtfertigt werden, daß der Verfasser dem Marcell eine weit höhere und eigenthümlichere Bedeutung zuschreibt, als gewöhnlich geschieht, und Gesichtspunkte dabei hervorkehrt, welche für die Beurtheilung der gesammten altkirchlichen Lehrentwicklung wichtig sind. Zur vorläufigen Orientirung darüber sei auf Einleitung und Schluß des Buches hingewiesen. Dort (S. 7) heißt es, Marcell, weniger als irgend ein uns bekannter Zeitgenosse von ihm ein Kind seiner Zeit, habe „im bewußten Bruche mit derjenigen Theologie, welche an Origenes ihren letzten großen Vertreter gehabt hatte, den ersten zusammenhängenden Versuch gemacht, die Trinität und Christologie auf ihre biblischen Normen zurückzuführen“. Und am Schluß (S. 244 f.) sagt der Verfasser: „es war nicht die Absicht dieser Schlußabhandlung, eine Ehrenrettung des ‚ebionisirenden Sabellianers‘ Marcellus zu geben; aber die Widerlegung des Urtheils, daß er aus allen früheren Ketzereien das Schlimmste ausgewählt habe,

führte von selbst zu der Beobachtung, daß er von dem Besten früherer Zeit nicht wenig gerettet hat. Wer die Meinung theilt, daß nicht Origenes, sondern Irenäus der Stammvater einer gesunden Wissenschaft vom Christentum sei, der wird auch dem Bischof von Ancyra unter ihren ältesten Vertretern nicht den niedrigsten Platz anweisen dürfen." Dem gegenüber können wir freilich von vornherein nicht bergen, daß, so anziehend uns das Buch gewesen und so dankbar wir dem Verfasser für vieles sind, er uns doch in seiner Vorliebe für seinen Schützling die Bedeutung desselben etwas überschätzt zu haben scheint. Doch wir wenden uns zu dem Buche selbst, welches im ersten Abschnitt: Marcell und seine Zeit: 1) Marcell und das nicänische Bekenntnis, 2) die Herrschaft des Eusebianismus, 3) das Werk und den Standpunkt Marcells, 4) seine weitere Geschichte, vorführt, im zweiten Abschnitt die Lehre Marcells entwickelt, um dann im dritten Abschnitt die dogmengeschichtliche Würdigung so folgen zu lassen, daß er 1) seinen [angeblichen] Ebionismus, 2) sein Verhältnis zu Sabellius, 3) die Vorgänger Marcells bespricht.

Für die Lehre Marcells — um gleich auf diesen Mittelpunkt der Untersuchung zu kommen — sind bekanntlich die in den Gegenschriften des Eusebius von Cäsarea (adv. Marcell. und de ecclesiast. theologia) enthaltenen, immerhin bedeutenden Fragmente (von Rettberg besonders zusammengestellt) die entscheidende Quelle, der gegenüber alle sonstigen Notizen sehr zurücktreten. Zahn tritt der ziemlich allgemeinen Annahme entgegen, daß dieses Buch Marcells den Titel *περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ὑποταγῆς* oder einen ähnlichen und zwar mit bestimmter Beziehung auf 1 Kor. 15, 28 geführt habe. Allerdings ruht diese Annahme wie es scheint nur auf Hilarius, Fragm. II, § 22: „Marcellum ab Arianis occasione libri, quem de subiectione domini Christi ediderat, una cum Athanasio fuisse damnatum", was zwar mit großer Wahrscheinlichkeit auf einen solchen von Marcellus selbst dem Buche gegebenen Titel führt, aber doch nicht schlechthin nothwendig so zu verstehen ist. Indessen sind uns Zahns Gründe gegen die gewöhnliche Annahme keineswegs entscheidend vorgekommen, wenn es auch auffallen kann, daß Eusebius weder einen Titel nennt

noch seine Polemik gleich gegen denselben richtet. Zahn nennt es eine unverzeihliche Unvorsichtigkeit, wenn Marcellus gleich an die Spitze eines Buches, welches außer einer umfassenden Trinitätslehre noch vieles andere enthielt, auf einen Lehrpunkt hingewiesen hätte, von dem er erwarten mußte, daß er darüber angegriffen würde. Allein die Angriffe sind ja jedenfalls darauf erfolgt und haben diesen Punkt immer wieder besonders hervorgehoben; das Meiden des Titels hätte ihm also nichts geholfen. Daß er aber damit nach Zahns Meinung gerade einen Lehrpunkt signalisiren würde, über welchen er selbst nicht zum völligen Abschluß gelangt sei, trifft nicht ganz, denn das, worauf jener Titel führen würde, die Uebergabe und Endschaft des besonderen Reiches Christi entsprechend seinem zeitlichen Anfange, ist etwas von Marcellus, wie Zahn anerkennt, entschieden und besonders nachdrucksvoll Festgehaltenes; was zu einem positiven Abschluß ihm nicht gelangt, weil, wie er meint, die Schrift ihn dabei im Stiche lasse und — müssen wir hinzusetzen — weil seine dogmatische Theorie sich hier als besonders unzureichend erweist, ist nur die damit zusammenhängende Frage nach dem Verbleib des Fleisches Christi beim Rückgang des Logos in sein vorweltliches ewiges Sein in Gott. Wir sind durch die Anführungen des Eusebius doch nicht hinreichend über das ganze Buch instruirt, um zweifellos entscheiden zu können, ob nicht die Voranstellung der Beziehung auf jene subiectio Christi nach 1 Kor. 15, welche unzweifelhaft für den Lehrzusammenhang Marcells von der größten Bedeutung ist, ihre besondere Veranlassung hatte. Der orthodoxen Dogmatik war jene Stelle der Korintherbriefe häufig unbequem, wie die wiederholten Erörterungen darüber zeigen, welche den Anstoß heben und den orthodoxen Sinn wahren sollen. Man vergleiche darüber Gregorius Nyssen. (*εἰς τὸ ὅταν ὑποταγῇ κτλ.* Opp. I, 838 sqq. Par. 1615) und noch Nicolaus von Methone (Demetracopulus, Biblioth. eccles. I, 293 sqq. Lips. 1866). Dagegen bot sie der arianischen und semiarianischen Theologie eine Handhabe, ihr constantes Verfahren auch hier anzulegen, wonach die Schriftaussagen über den historischen Christus und seine Unterordnung unter den Vater für die Subordination des Sohnes Logos überhaupt ausgebeutet werden (Eunom. Lib.

apol. 27 bei Thilo, Bibl. dogm. II, 610). Marcellus glaubte nun für diese wie für andere Schriftaussagen den rechten Schlüssel zu haben; freilich mußte er damit nach beiden Seiten anstoßen. Aber es ist sehr möglich, daß er gerade im Gegensatz gegen Asterius diese significante Beziehung an die Spitze stellte. Wir wollen dieser Ansicht kein großes Gewicht beilegen. Das aber möchten wir gegen Zahn behaupten, daß, wenn wirklich Marcells Schrift jenen Titel trug, mit der *ὑποταγή* nicht bloß der allgemeine Begriff der Niedrigkeit Christi (im Unterschiede vom Logos als solchem) gemeint sei, sondern eine bestimmte Beziehung auf die subiectio und traditio regni darin liege, zumal da, wie der Verfasser selbst erinnert, Hilarius an der genannten Stelle sofort auf diesen Lehrpunkt zu reden kommt.

In der Darstellung der Lehre Marcells beginnt der Verfasser sachgemäß mit Marcells Kritik der von der Heilsökonomie entlehnten Namen Christi, welche ihn dazu führt, sich, um es kurz zu bezeichnen, der Deduction des präexistenten Wesens Christi aus dem Begriff des Sohnes, wie namentlich auch aus dem auf eusebianischer Seite besonders beliebten des Ebenbildes Gottes zu widersetzen. Marcell behält nur den Logosbegriff übrig als einzige eigentliche Bezeichnung des ewigen Wesens Christi, „als einzige Fundgrube der Trinitätslehre“ (S. 99); da denn das ganze Gewicht auf die entschiedenste Behauptung der *ἀϊδιότης* des Logos fällt und zwar so, daß auch die Vorstellung einer [ewigen] Zeugung als damit unvereinbar ausgeschlossen wird. Für die hierauf gegründete Trinitätslehre, zunächst die Bestimmung des Verhältnisses des Logos zu Gott, geht Zahn auf die wichtige Erörterung Marcells über Joh. 1, 1 zurück, worin derselbe die Ewigkeit des Logos in seinem Sinne begründet fand. Die bei Eusebius an zwei Stellen (p. 37 A. 118 D) mit einigen Abweichungen sich findenden Worte lauten: „*ἵν' ἐν μὲν τῷ φῆσαι ‚ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λάγος' δείξῃ δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι τὸν λόγον — ἐν ἀρχῇ* (*ἀρχή* p. 118 D.) *γὰρ ἁπάντων τῶν γεγονότων ὁ θεὸς ἐξ οὗ τὰ πάντα· ἐν δὲ τῷ ‚καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν' ἐνεργείᾳ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι τὸν λόγον — πάντα γὰρ δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν· ἐν δὲ τῷ ‚θεὸν*

εἶναι τὸν λόγον‘ εἰρηκέναι μὴ διαιρεῖν τὴν θεότητα, ἐπειδὴ ὁ λόγος τε (τὸ p. 37 A.) ἐν αὐτῷ καὶ οὗτος (αὐτὸς p. 118 D.) ἐν τῷ λόγῳ — ἐν ἐμοὶ γάρ φησιν ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί.“ In der Erläuterung dieses Fragments (S. 121 ff.), welches also im ersten johanneischen Satze das ewige Sein des Logos im Vater, im zweiten eine Unterschiedenheit des Logos vom Vater lehre, im dritten einer Zerreißung der Gottheit entgegentrete, tadelt Zahn, daß Rettberg (fr. 47), dessen Verdienste er sonst mit Recht hervorhebt, der Lesart von p. 118 D: ἀρχὴ γὰρ κτλ. vor der anderen: ἐν ἀρχῇ κτλ. den Vorzug gegeben habe. Er nennt es eine wunderliche Annahme, daß Marcell unter der ἀρχή, in welcher nach Johannes der Logos gewesen sei, Gott verstanden habe, oder daß sein Gedanke mit Hülfe einer doppelten Deutung eigentlich der sei: ἀπ' ἀρχῆς ὁ λόγος ἦν ἐν τῇ ἀρχῇ sc. τῷ θεῷ. Ueberdies beruhe diese Auslegung auf der unrichtigen Annahme, daß Marcell die Begriffe ὁ πατήρ und ὁ θεός schlechtweg identificire, während er sie auch hier unterscheide. Zahn will dagegen ἐν ἀρχῇ (wie p. 37 A wirklich steht) lesen und erklärt mit Zuhülfenahme einer sonst allerdings bei Marcell vorkommenden Schlußfolgerung: „Wenn zugestanden wird, daß alles von Gott geschaffen oder aus Gott geworden ist, so ist auch, ehe oder als alles seinen Anfang nahm, nichts außer Gott zu denken. Wenn es nun gleichwol heißt, daß etwas im Anfang aller Dinge war und nicht wurde, so folgt ihm daraus, daß es weder ein Theil dieses geschaffenen Alls, noch ein Zweites neben Gott sei; es muß vielmehr mit inbegriffen sein in ὁ θεός.“ Zugestanden, daß diese Argumentation sich sonst bei Marcell findet, so liegt doch auf der Hand, daß hier eine ganze Reihe Mittelglieder erst zu suppliren wären, um dieselbe hier wiederfinden zu können. Zudem scheint uns der Genitiv ἁπάντων τῶν γεγονότων bei weitem natürlicher darauf zu führen, daß in ἀρχή der Begriff der anfänglichen Urheberschaft liege. Wir stehen daher nicht an, Rettberg beizutreten. Die „wunderliche Annahme“ ist gar nicht so singulär, vielmehr gehört diese Wendung zu den wiederkehrenden patristischen Ausdeutungen der Stelle, wobei ἀρχή aus dem bloßen Begriff des zeitlichen oder vorzeitlichen Anfangs in den des ursprünglichen Prin-

cips übergeht. So sagt Athanasius, wo er von der *μία ἀρχὴ θεότητος* redet (Orat. IV c. Arian. bei Thilo, Bibl. p. dogm. I, 606): „*κατὰ γὰρ Ἰωάννην ἐν ταύτῃ τῇ ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, θεὸς γάρ ἐστιν ἡ ἀρχή· καὶ ἐπειδὴ ἐξ αὐτῆς ἐστι, διὰ τοῦτο καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*". Ebenso Gregor. Nyss. (c. Eunom. IV, 534 bei Oehler, Gr. opp. I, 268), Cyrill. Alex. u. A. und früher schon Methodius, vgl. Semler, Einl. in Baumgartens Polemik III, 59; Suicer, Thes. s. v. Der Wechsel der Ausdrücke *θεός* und *πατήρ* ist dabei, auch wenn Marcell sonst dieselben unterscheidet, ganz unverfänglich.

Von der von uns beanstandeten Fassung, welche Zahn den angeführten Worten gibt, ist übrigens die folgende Erörterung desselben der Hauptsache nach unabhängig. Zahn dringt hier darauf, daß bei Marcells bekannter Unterscheidung von einem *δυνάμει* und einem *ἐνεργείᾳ εἶναι* des Logos es sich nicht bloß um einen Unterschied des Ruhens und des Wirkens, sondern um eine wirkliche zwiefache Existenzweise handle; *ἐνεργείᾳ εἶναι* könne nicht gleich *ἐνεργεῖν* sein. Es bezeichnet „ein concretes Etwas, welches eben der hervortretende Logos selbst ist, also nicht ein thätiges Wirken, sondern eine wirkende Kraft. Der beim Beginn der Welt *ἐνεργείᾳ* existirende Logos ist selbst die *ἐνέργεια δραστική*, und damit er dieses sei, ist er in diese Weise der Existenz übergegangen, welche nicht seine einzige und nicht seine erste ist. Es bezeichnet also das *ἐνεργείᾳ εἶναι* keineswegs ein vom Logos ausgehendes, ihn selbst von sich ausschließendes Wirken, sondern ein Sein des Logos als wirkende Kraft" (125). Demgemäß bezeichne das *δυνάμει εἶναι* nicht die bloße Potenz im Sinn „der auf die Ueberführung in die Wirklichkeit wartenden Möglichkeit", wol aber „die in Gott ruhende Kraft, das Vermögen zu der Wirkung, welche er als *δραστικὴ ἐνέργεια* wirkt" (127). Die beiden Existenzformen sind keine sich ablösenden, so daß die *δύναμις*, indem sie zu *ἐνέργεια* geworden, aufgehört hätte *δύναμις* zu sein (16). Wie neben dem Ausdruck *ἐνεργείᾳ εἶναι* die Bezeichnung des Logos selbst als *ἐνέργεια* steht, so neben dem Ausdruck *δυνάμει εἶναι* auch der: *δύναμις τοῦ πατρὸς ὁ λόγος* und *ἡ δύναμις*. „Weil der Logos

selber beides ist, ruhende und wirkende Kraft, darum kann auch sein Sein nach beiden adverbial benannt werden. So gewiß einerseits die ἐνέργεια nicht eine bloße Handlung, sei es Gottes, sei es des Logos ist, so gewiß geht andererseits das Wesen des Logos nicht völlig auf in dieser Existenzform, sondern bleibt als eine von Gott untrennbare Kraft in Gott. Er führt ein Doppelleben, ein Gott und ein der Welt zugekehrtes. Aber er selbst lebt das letztere nicht minder als das erste" (128) [a]). „In jenen Anfang der Dinge, in welchen der johanneische Prolog versetzt, weiß Marcellus den Logos bereits in jener doppelten Seinsweise befindlich, als Dynamis in Gott, als Energie bei Gott oder neben Gott, und trotz dieses Auseinandertretens nicht losgerissen von Gott, sondern nach wie vor unter den Begriff Gottes fallend (θεὸς ἦν ὁ λ.). Die als Hülfsbeweis für letzteres beigebrachte Aussage Jesu über seine Einheit mit dem Vater (der Vater in mir und ich im Vater) weist auch darauf schon hin, daß jede Spannung des Gegensatzes, welche im Verlauf der Welterlösung nöthig werden mag, nicht bis dahin dringen kann, daß die Gottheit, wie Marcell Vater und Sohn

---

a) Wenn Zahn hier Bezug nimmt auf eine Stelle des Eunomius (Lib. apol., cap. 22. Thilo, Bibl. p. dogm. II, 604), so erscheint mir dies unzutreffend, da Eunomius in derselben nicht, wie Zahn anzunehmen scheint, auf Marcells Lehre Rücksicht nimmt, sondern es mit der athanasianisch-nicänischen zu thun hat. Denn es handelt sich ihm da nicht um die Lehre vom Logos als der Wirkenskraft, sondern um die Art der Hervorbringung des Sohnes durch den Vater, und daß man hierbei die οὐσία aus dem Spiele lassen müsse, die betreffende Wirksamkeit also nicht als Theilung oder Bewegung der Substanz selbst angesehen werden dürfe, wie diejenigen zu thun verleitet würden, welche durch die Sophismen der Hellenen sich bestimmen ließen; denn diese (die Hellenen) identificirten die Wirksamkeit mit dem Wesen und ließen deshalb zugleich mit Gott die Welt vorhanden sein, wobei sie die dem Begriff der Welt nothwendig anhängende Endlichkeit in einen Widerspruch verwickele. Dem gegenüber sei es nöthig, die οὐσία als ἄναρχος zu fassen, die ἐνέργεια aber nicht. Mit anderen Worten: die ἐνέργεια (vermöge welcher der Sohn subsistirt) ist auf den Willen zurückzubeziehen, nicht auf die οὐσία. Der Eingeborne ist durch den Willen des Vaters entstanden, und darum die ὁμοιότης des Sohnes mit dem Vater auch gar nicht auf die οὐσία, sondern auf die ἐνέργεια ἥτις ἐστὶ καὶ βούλησις zu beziehen.

zusammenfassend hier das göttliche Wesen nennt, zerrissen wird und zwei Einzelwesen einander gegenüberstehen. Ehe aber der Logos außer seinem Sein in Gott auch noch eine solche Stellung neben ihm einnahm, wie sie das πρὸς τὸν θεόν ausdrückt, war er lediglich im Vater. Wie alle Geschichte des Logos, alle Bewegung Gottes, so hat auch diese erste ihren Grund nicht in einem Bedürfnis Gottes, sondern in seinem Weltzweck, der als göttlicher Gedanke der Verwirklichung vorausgeht. Da aber der Logos, welcher in der Erschaffung und Erlösung der Welt als Wirkenskraft Gottes offenbar wird, in anfangsloser Ewigkeit in Gott ist, so ist es auch unmöglich, daß er nicht Theilhaber jenes die Weltschöpfung vorbereitenden göttlichen Denkens hätte sein sollen; und eben darin beweist sich die Allgenügsamkeit Gottes, daß er keiner anderen Zurüstung [a]) oder Materie wie menschliche Künstler bedarf, sondern in ihm selbst alles beschlossen liegt, was man eine Zurüstung nennen kann. Der göttliche Gedanke ist gleichsam der Stoff, und der ihn mitdenkende Logos die Kraft, welche dann als wirkende Kraft heraustreten kann." (129.) Wir haben den Verfasser über den vorliegenden Punkt selbst zu Worte kommen lassen, weil man hier nach mehreren Seiten hin einen Einblick in seine ganze Auffassung Marcells gewinnt; und wir knüpfen nun einige Bemerkungen an das Mitgetheilte. Den zuletzt mitgetheilten Worten schließt Zahn die Erinnerung an, daß Marcell, was für ihn in hohem Grade bezeichnend sei, nicht etwa die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Logos untersuche und dann den Logos als die Vernunft oder den Gedanken Gottes bezeichne, welcher bei der Schöpfung zum Worte werde. Vielmehr erst nachdem er sich durch die Aussagen Jesu über seine Einheit mit Gott und durch die Johannesstelle der Ewigkeit des Logos vergewissert habe, gebrauche er nachträglich, aber mit beständigen Reservationen die vom Verhältnisse des menschlichen Denkens und Redens entlehnten Gleichnisse. Wir wollen nun mit Beziehung auf die von Zahn in einem früheren

---

a) Es ist wol nur Versehen, wenn Zahn (S. 129. Anm. 2) οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας ὀνομασίας (nach Eus. p. 40 A) abdrucken ließ statt ἑτοιμασίας, wie Eus. p. 125 C die Stelle wiedergibt.

Abschnitt gegebenen Erörterungen über Marcells Verhältnis zu Dogma, Tradition und Schrift (S. 51 ff.) im allgemeinen nicht in Abrede stellen, daß Marcell das Bedürfnis empfand und den Anlauf machte zu einer methodischeren Schrifttheologie. Allein Zahn scheint uns darin viel zu weit zu gehen und zu wenig zu beachten, wie auch für Marçell, so sehr er Schriftgrund sucht und sich daran anschließt, am Ende doch speculative Momente, die er dem Logosbegriff selbst entnahm und speculative Probleme, welche der Bewegung des Trinitätsdogmas selbst entsprangen und Lösung forderten, das Bestimmende waren. So hat er sich ja freilich das Recht, von der Ewigkeit des Logos in seinem 'Sinne zu sprechen, und sein Sein im Vater als Dynamis, sowie sein Sein als wirkende Kraft neben dem Vater ohne Aufhebung der Einheit mit ihm zu behaupten, durch Zugrundelegung des johanneischen Prologs verschafft. Allein in der von Zahn in den oben angeführten Worten (S. 129) zuletzt berücksichtigten Stelle (p. 40 A. B. 125 C.) folgert Marcell keineswegs, wie es nach Zahns Darstellung den Anschein gewinnt, aus der schriftmäßig erhärteten Ewigkeit des Logos erst die Nothwendigkeit der Betheiligung an dem die Weltschöpfung vorbereitenden Denken Gottes, sondern er deducirt sichtlich aus dem Begriffe des Logos selbst als der göttlichen Vernunft (gleichsam der, das göttliche Bewußtsein gestaltenden Kraft): „Gott bedurfte keiner anderen Zurüstung zur Weltschöpfung als der in seinem Denken vorhandenen. Da es nun unmöglich war, daß Gott ohne Logos (Vernunft) und der ihm beiwohnenden Weisheit die Bereitung des Himmels denkend erwägen konnte, heißt es: da Gott den Himmel bereitete, war ich bei ihm“ [a]). Gerade weil Marcell

---

a) Οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας ἑτοιμασίας οἷον ὕλης ἢ ἄλλης τινὸς ἀνθρωπίνης ὁ θεὸς ἐδεῖτο πρὸς κατασκευήν, ἀλλὰ ταύτης τῆς ἐν τῇ αὐτοῦ διανοίᾳ ἑτοιμασίας. Ἐπεὶ οὖν ἀδύνατον ἦν χωρὶς λόγου καὶ τῆς προσούσης (p. 40 B wol falsch: προσηκούσης) τῷ λόγῳ σοφίας ἐννοῆσαι περὶ τῆς τοῦ οὐρανοῦ κατασκευῆς τὸν θεόν, εἰκότως ἔφη· ἡνίκα ἡτοίμαζε τὸν οὐρανὸν συμπαρήμην αὐτῷ. Cf. p. 41 D. 163 B: τότε ὁ λόγος προελθὼν ἐγίνετο τοῦ κόσμου ποιητὴς ὁ καὶ πρότερον ἔνδον νοητῶς ἑτοιμάζων αὐτόν κτλ. Es scheint uns dem That=

diesen Gesichtspunkt festhält, wonach der Logos zunächst als Vernunft und Weisheit des Vaters erscheint, ein Gesichtspunkt, der bei Athanasius in so schwer zu lösenden Widerstreit kommt mit dem durch die Zeugung gesetzten hypostatischen Unterschied, dem realen Unterschiede des Sohnes vom Vater (vgl. Zahn, S. 28), legt er ein solches Gewicht auf die eine Zeugung ausschließende Ewigkeit des Logos und die eine zweite Hypostase ausschließende Einheit Gottes, und erinnert daran, daß auch im Menschen der Logos nicht der Kraft und der Hypostase nach gesondert gedacht werden könne: „ἓν γάρ ἐστι καὶ ταυτὸν τῷ ἀνθρώπῳ ὁ λόγος καὶ οὐδενὶ χωριζόμενος ἑτέρῳ ἢ μόνῃ τῇ τῆς πράξεως ἐνεργείᾳ“ (40 A). Zahn sollte hier gar nicht solches Gewicht darauf legen, daß Marcell überall, wo er auf die Analogie des menschlichen Denkens und Redens zur Erläuterung des Logos, seines Verhältnisses zum Vater und seiner Thätigkeit zurückgeht, die Reservation beifüge, daß es sich hier nur um eine Vergleichung des göttlich Großen mit menschlich Kleinem handle. Denn dies hindert ihn doch nicht im mindesten, eine wirklich überzeugende Analogie darin zu finden. Das Inadäquate liegt darin, daß menschlicher und göttlicher Logos miteinander verglichen werden, wobei aber die Beispiele selbst zeigen (besonders p. 41 A, bei Zahn, S. 130 f.), wie ernstlich doch trotzdem der Vergleich genommen ist. Das aber

bestand außerordentlich wenig entsprechend, wenn Zahn, wo er Marcells Lehre mit der der älteren Apologeten vom λόγ. ἐνδιάθετος und προφορικός vergleicht und namentlich mit Athenagoras eine wirkliche Verwandtschaft anerkennt, einschränkend bemerkt, Marcell verzichte nur darauf, aus der Vernünftigkeit Gottes das ewige Sein eines Logos in ihm herzuleiten. Marcell nehme den biblischen Ausdruck, welchen ihm seine Kritik der Namen Christi übrig gelassen hatte, einfach an, und halte sich dadurch nur berechtigt, das immer als incongruent bezeichnete Gleichnis vom menschlichen Logos in seiner doppelten Bedeutung anzuwenden, um sowol die Unzertrennlichkeit desselben von dem, dessen Logos er ist, als die trotzdem vorhandene Möglichkeit eines Hervorgehens desselben irgendwie vorstellig zu machen. „Für Marcell ist das johanneische Wort λόγος doch nur ein Name, wenngleich ein werthvoller. Er entnimmt demselben für die Bestimmung des Verhältnisses der trinitarischen Subjecte viel weniger als dem dreimaligen ἦν der Stelle.“ Dies erscheint uns als Eintragung einer modernen Künstelei.

scheint allerdings Zahn mit Recht hervorzuheben (S. 132), daß Marcell wol einmal an einer Stelle (p. 39 B wiederholt 104 D. 106 B) jenen ursprünglichen, aller Weltwirksamkeit vorangehenden Zustand, da der Logos im Vater war, als ein Ruhen (ἡσυχία τις ἦν) bezeichnet, daß er aber keineswegs die gesamte der Welt zugekehrte Wirksamkeit des Logos als Reden des Logos, diesen als den sprechenden Gott im Unterschiede vom schweigenden zu bezeichnen pflegt. Vielmehr setzt er entsprechend der Bezeichnung δραστικὴ ἐνέργ. die weltschöpferische und heilsökonomische Wirksamkeit des Logos unter den Gesichtspunkt des aus der göttlichen Erwägung hervorgehenden Thuns, während das Reden des Logos sich auf das göttliche Offenbarungswort bezieht, welches der Vater durch den Logos spricht; daher er, auch hier die menschliche Analogie herbeiziehend, sagt: „καὶ ἡμεῖς γὰρ πάντα ὅσα ἂν θέλομεν κατὰ τὸ δυνατὸν λέγειν τε καὶ ποιεῖν τῷ ἡμετέρῳ ποιοῦμεν λόγῳ“ (p. 39 D), womit man die Worte vergleiche: „ὥσπερ γὰρ τὰ γεγονότα πάντα ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ λόγου γέγονεν, οὕτω καὶ τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ λόγου σημαίνεται“ (p. 79 B. 114 D). Es hängt dies zusammen mit einer durch die Polemik des Eusebius veranlaßten, aber, wie Zahn uns nachgewiesen zu haben scheint, durch die von ihm mitgetheilten Fragmente nicht bestätigten Ansicht, „als denke sich Marcell Gott abwechselnd redend und schweigend und sei der Logos nichts weiter als ein gebietendes Wort und sein Hervortreten ein bei jeder neuen Action sich wiederholendes“. Dem gegenüber besteht Zahn darauf: das neue Verhältnis zu Gott, in welches der Logos im Anfang der Geschichte eintritt, um diesen Anfang zu ermöglichen, sein gleichzeitiges Sein in und bei Gott, hört nicht auf nach der Weltschöpfung, sondern steigert sich noch bis zur Menschwerdung hin. Auch nach dem Ende des menschlichen Lebens des Logos noch nicht, sondern erst nach dem Weltgericht findet der dem Hervorgehen bei der Weltschöpfung entsprechende Act des Zurücktretens statt. In aller Geschichte, welche zwischen beiden liegt, verharrt der Logos als ἐνέργεια δραστικὴ in seiner Zukehrung zur Welt, vermittelt alle Offenbarung Gottes an sie“. — „Gerade Marcell redet in einer ihn auszeichnenden Weise von einer einheitlichen, im

Königtum Christi gipfelnden göttlichen πρᾶξις, und von den drei Perioden, in welchen die zwischen Gott und der Welt sich begebende Geschichte verläuft, ist ihm die erste der Menschwerdung vorangehende nicht minder als die zweite . . . eine οἰκονομία. — — So ist also auch jenes Hervorgehen des Logos nicht ein einmaliges, je und dann sich wiederholendes Ereignis, sondern Eröffnung eines zusammenhängenden Verhältnisses Gottes zur Welt und eine dem entsprechende Selbstanordnung des göttlichen Wesens." Der Verfasser wendet sich mit diesen Erörterungen nicht nur gegen Klose's hier mehr durch die eusebianische Auffassung als durch die eigenen Aussagen Marcells bestimmte Darstellung, sondern auch gegen Baur und Dorner, insofern dieselben zwar nicht ausdrücklich von bloß vereinzeltem Herauswirken des Logos reden, aber doch die ἐνέργεια δραστ. des Logos so fassen, daß durch dieselbe nicht eine constante Basis für ein bleibendes Verhältnis Gottes zur Welt, für jene Selbstanordnung des göttlichen Wesens gewonnen wird. So soll nach Baur damit bloß die nach außen gehende Thätigkeit des Logos bezeichnet und ausgedrückt werden, daß durch die Weltschöpfung in dem immanenten Verhältnis des Logos zu Gott nichts sich ändere, und der Logos nicht an sich, sondern nur seiner Thätigkeit nach Princip der Weltschöpfung sei, **demnach auch an ein Heraustreten des Logos aus sich selbst nicht gedacht werden könne.** Es liegt ja in der That nach einigen früher berührten Stellen sehr nahe, mit Baur zu sagen, Marcell wolle Gott und den Logos wie Sein und Bewußtsein unterscheiden, und bei dem entschiedenen Dringen auf Einheit Gottes im Logos nur das Selbstbewußtsein Gottes sehe (**Baur**, Vorlesungen über die Dogmengeschichte I, 2. S. 182f.), oder etwas anders mit **Dorner**, der Logos, sofern noch abgesehen werde von der Weltwirksamkeit, müsse einfach mit dem Vater identificirt werden, welcher auch der Seiende heißt, aber nicht so, daß das Denken von ihm ausgeschlossen wäre. Dann würde man auch geneigt sein, mit Baur in dem Hervorgehen des Logos zur δραστικὴ ἐνέργ. nichts weiter zu sehen als den Uebergang zur Thätigkeit, oder umgekehrt mit Dorner zu behaupten, eine Vorbildung der ἐνέργεια δραστικὴ im inneren göttlichen Wesen habe Marcell nicht. Daß aber doch beides

dem nicht völlig entspricht, was Marcell mit seiner Unterscheidung der δύναμις und ἐνέργεια will, daß er bei ersterer trotz der Verwerfung der zweiten Hypostase ein irgendwie unterschiedenes Princip in Gott, und in der ἐνέργ. eine besondere und constante Existenzweise des Logos, welche aber nur der Weltwirksamkeit angehört, festhalten will, scheinen uns die oben berichteten Erörterungen Zahns allerdings darzuthun, und nur hierdurch gewinnt auch die Christologie Marcells einigen Anhalt. Wie fließend freilich und wenig faßbar und standhaltend diese Unterscheidung Marcells doch bei alledem bleibt, muß Zahn indirect selbst zugestehen, wenn er sagt: „Nur ein gewisses Auseinandertreten dessen, was vordem in Gott beschlossen war, des entsendenden Vaters und des als wirkende Kraft entsendeten Logos findet statt; ich sage ein gewisses Auseinandertreten, denn daß sich Vater und Logos durch diese Veränderung nicht etwa gegenübertreten wie zwei selbständige für sich seiende Wesen, von denen das zweite in Folge seiner einzigartigen Ursprungsverhältnisse den Anspruch auf göttliche Namen erheben kann, wird dadurch verhütet, daß der Logos gleichwol δύναμις in Gott bleibt. — Was also bei Marcells Lehre wirklich zu drohen scheint, ist eine Zerreißung des Logos in einen in Gott bleibenden und einen aus Gott heraustretenden Logos, welcher letztere dann erst am Ende des Weltdramas zu sich selbst, sofern er in Gott geblieben ist, zurückkehre“ (S. 137 f.). Es liegt auf der Hand, wie diese Fassung einerseits, wie Zahn anerkennen muß, an die ältere Unterscheidung des λόγος ἐνδιαθ. und προφ. sehr erinnert, wogegen doch nicht entscheiden kann, daß dieser Ausdruck selbst von Marcell nicht reproducirt wird (vgl. Dorner), den übrigens gerade Athenagoras, welcher hier am nächsten steht, auch nicht hat; und wie es andererseits doch seine Berechtigung hat, wenn Marcell von seinen Gegnern unter die Anklage des Sabellianismus gestellt wird. Hierüber hat freilich der Verfasser seine von der gewöhnlichen sehr abweichende Ansicht, wovon sogleich zu reden. Vorab nur noch das eine. Zahn rügt (S. 142), daß Baur dem Marcell eine Unterscheidung von Vater und Monas abspreche, und bezieht sich dabei auf Baurs Aeußerung, daß Marcell auf Seite der sabellianischen Theorie stehe, aber jene schlechte Form des Sabel-

lianismus repräsentire, bei welcher die Monas nicht, wie von Sabellius selbst geschah, vom Vater unterschieden, sondern mit dem Vater identificirt wird. Zahn meint, Marcells ganze Beweisführung aus dem A. T. für die eine Zweiheit von Hypostasen ausschließende Einheit Gottes (S. 139—142) würde ihn selbst treffen, wenn er den Logos der Monas gegenüberstellte, statt ihn mit dem Vater unter der Monas, unter ὁ θεός zu begreifen. Diese Entgegnung ist insofern irreleitend, als ja ganz gewiß, wenn Marcell überhaupt sabellianisirt, er nicht jene andere Ansicht hat, die nach Baurs freilich anfechtbarer Meinung die echte des Sabellius ist, nämlich die, wonach alle drei πρόσωπα, auch das πρ. des Vaters schon, dem redenden Gott (Logos) im Unterschiede von der schweigenden Monas angehören; er kann also jedenfalls nur zusammengestellt werden mit derjenigen für sabellianisch gehaltenen Ansicht, wonach die göttliche Monas selbst in anderer Beziehung, nämlich im Unterschiede von den beiden folgenden Offenbarungsweisen Gottes als Sohn im Geist, als erstes πρόσωπον, als Vater erscheint. Allerdings aber macht es nun hier einen Unterschied, und das ist's, worauf Zahn hinaus will, ob die Begriffe Monas und Vater sich bei ihm schlechthin decken, so daß der Begriff des Logos, welcher dem des Vaters gegenübersteht, ebendamit auch dem der Monas gegenübertritt, oder ob die Monas der εἷς θεός oder die θεότης schon in sich selbst diesen Unterschied von Vater und Logos birgt. Inwiefern wir letzteres zugestehen, ist oben gesagt. Nur ist freilich dieser Unterschied des Vaters und des Logos als δύναμις ein so sehr in die Einheit hineingezogener, und der Logos als δύναμις so sehr das Wesen des Vaters selbst mit ausmachend, daß es nach unserer Auffassung der Stelle über den johanneischen Prolog vollkommen unverfänglich erschien, daß Marcell die Begriffe πάτηρ und θεός auch wieder für einander setzen kann, und der Unterschied von Monas und Vater in der That ein fast verschwindender wird. Noch mehr zeigt sich dies, wenn man die Frage nach dem Geiste hinzunimmt. Es ist eine Instanz Dorners für den sabellianischen Charakter der Lehre Marcells, daß bei ihm in dem „schweigenden Gotte" vom heiligen Geiste nicht die Rede sei und daß nichts auf die Anerkennung einer immanenten Trinität über der ökonomischen

führe. Dagegen muß Zahn zwar zugeben, daß nach Marcell auf die Monas, abgesehen von ihrem Eingehen auf die offenbarungsgeschichtlichen Unterschiede, die Dreizahl nicht anwendbar sei. Er meint aber doch als den Sinn Marcells festhalten zu können: „was in der Geschichte sich offenbart, ist Gottes ewiges Wesen selbst, welches an und für sich schon jene Manigfaltigkeit in sich schließt, die in Weltschöpfung und Offenbarung hinaustritt". „Er lehrt beides, eine ewige Gestalt des Lebens Gottes, welche es ihm möglich macht, sich als Schöpfer, Erlöser und Heiliger zu offenbaren, und diese Offenbarung als Darstellung eines dreieinigen Gottes" (S. 154). Ja er meint nach Erörterung der Hauptstelle (p. 167 D sqq.) die bestimmte Anerkennung des Ausgehens des Geistes von Vater und Sohn, die unbedingte Erhebung des Geistes in Gottes Wesen nicht bloß als einen zufälligen Vorsprung vor der kirchlichen Lehrentwicklung, sondern als einen durch die schärfere Erfassung der göttlichen Einheit wohlverdienten Gewinn bezeichnen zu dürfen (S. 153). Allein was das Ausgehen von Vater und Sohn betrifft, so ist hier, wo nach der eigenen Erinnerung Zahns es sich ja nicht wie in der späteren Differenz darum handelt, den processus als Ausdruck des ewigen, die eigene Subsistenz der dritten Hypostase begründenden Verhältnisses entsprechend der Zeugung des Sohnes zu fassen, von einem Vorsprung gar nicht zu reden, denn wo jenes transcendente Verhältnis noch nicht präcisirt, vielmehr das heilsgeschichtliche Hervorgehen des Geistes noch mit in Betracht gezogen wird, werden von anderen die verschiedenen Data der Aussprüche des Herrn in gleich unbefangener Weise combinirt (vgl. z. B. Athan. ad Serap. I, 20). Und was das Andere, die unbedingte Erhebung in Gottes Wesen, betrifft, welche von Athanasius allerdings erst in diesen Briefen (ad Serap.), also der Zeit nach etwas später eingehender entwickelt wird, so könnte auch dies nur dann als ein Vorsprung bezeichnet werden, wenn von Zahn eine sichere Spur davon nachgewiesen würde, daß Marcell wenigstens in ähnlicher Weise dem Geiste als unterschiedenem eine ewige Wurzel in der göttlichen Monas gegeben hätte, wie dem Logos durch die *δύναμις λόγου*. Davon finden wir aber auch in der Stelle p. 167 D sqq. keinen irgend sicheren An-

halt. Ist dem aber so, dann hat jene Erhebung des Geistes in Gottes Wesen hier eine ganz andere Bedeutung, nämlich eine im weiteren Sinne sabellianische — denn das erkennt auch der Verfasser als wahrscheinlich an, daß Sabellius bereits den heiligen Geist als die dritte Offenbarungsform der göttlichen Monas herangezogen habe. In jener Stelle behauptet Marcell die Unmöglichkeit, bei Voraussetzung von drei unterschiedenen Hypostasen wirklich zu einer einheitlichen Zusammenfassung derselben in einer Monas gelangen zu können, vielmehr müsse die Trias ihren Ausgang von der Monas nehmen. Namentlich zeigt er, wie die Aussagen über das Ausgehen des Geistes vom Vater und die Worte des Herrn: „von dem Meinen wird er es nehmen und verkündigen", sich widersprechen würden, wenn Vater und Sohn in der Weise des Asterius als *δύο διαιρούμενα πρόσωπα* angesehen würden. Vielmehr offenbarten jene scheinbar widersprechenden Aussagen ein verborgenes Mysterium, nämlich das der Ausdehnung (*πλατύνεσθαι*) der unzertrennten Monas zur Trias. Jene Aussagen widersprechen sich nicht — dies ist doch die nächstliegende Folgerung aus dem abgebrochenen Fragment —, wenn Vater und Sohn trotz des offenbarungsgeschichtlichen Auseinandertretens in der innern Identität ihres Wesens gefaßt werden, da dann das Hervortreten des Geistes nur als eine weitere offenbarungsgeschichtliche Entfaltung dieses einheitlichen göttlichen Wesens selbst erscheint. Wie in der Person Christi, wenn man lediglich die geistige Seite seines Wesens in Betracht zieht, der Logos als ein und dasselbe mit Gott erscheint (*ἓν καὶ ταὐτὸν ἂν ὁ λόγος τῷ θεῷ φαίνοιτο*), und nur wenn die Beifügung des Fleisches in Betracht kommt, die Gottheit sich auszubreiten scheint und zwar lediglich der *ἐνέργεια* nach (*ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνη πλατύνεσθαι δοκεῖ*, p. 107 A), so dürfte Marcell auch in der weitergehenden sich differenzirenden Heilsthätigkeit Gottes als *πνεῦμα ἅγιον* den Unterschied des *πνεῦμα* vom *λόγος* auch nur wieder als einen formalen, durchaus nur auf der Seite der ökonomischen Thätigkeit liegenden ansehen. Es scheint uns daher doch wenig gerechtfertigt, wenn Zahn (S. 152 f. Anm. 4) die Angabe Theodorets über Marcell (haer. fab. II, 10) als ein sehr abgeleitetes und schiefes Urtheil bei Seite schiebt, zumal der

Ausdruck, dessen sich Theodoret bedient, es sei eine ἔκτασις der väterlichen Gottheit in Christus herabgekommen und dies sei Gottes Logos, und der heilige Geist sei eine παρέκτασις τῆς ἐκτάσεως, doch kaum danach aussieht, als enthalte er eine bloße falsche Consequenzmacherei Theodorets. Müssen wir also auch nach dem früheren anerkennen, daß Marcell durch seine Logoslehre, auf welche er gerade Sabellius gegenüber Gewicht legte, eine Art von Selbstdiremtion Gottes seiner ökonomischen Ausbreitung zur Trias zu Grunde legte, so scheint uns doch für das dritte Moment dieser Trias jede immanente Distinction zu fehlen. Und unter diesen Umständen gewinnt es denn doch eine eigentümliche Bedeutung, wenn Marcell von Christi Menschwerdung handelnd fragt: „was war nun jenes Herabgekommene vor der Menschwerdung?“ und darauf antwortet: „ohne Zweifel Geist“, mit Berufung auf das Wort des Engels: „heiliger Geist wird über dich kommen“, und Heranziehung des Wortes Jesu: „Gott ist Geist“. Falls hier auch Zahn (S. 159 f.) Recht haben sollte, daß der Schluß Baurs zu rasch sei, daß πνεῦμα und λόγος nur verschiedene Ausdrücke seien, um das substantielle Wesen Gottes zu bezeichnen, da die johanneische Stelle von Marcell nur verwendet werde, um seinem Gegner den Schluß nahezulegen, daß, wenn auch Luk. 1, 35 vom heiligen Geiste die Rede sei, nicht an ein geschaffenes Wesen gedacht werden dürfe, da es das Eigentümliche Gottes sei, im Gegensatz zu allem Geschaffenen ein Geist zu sein, so würde sich doch Marcell schwerlich so ausgedrückt haben, wenn er in der Gottheit, abgesehen von ihrer Ausbreitung in der heilsgeschichtlichen Trias, irgendwie eine unterschiedene Disposition für dieses dritte Moment der Trias gekannt hätte.

Bevor wir weitergehen, können wir nun aber nicht umhin, gleich hier, wo vom Verhältnis Marcells zu Sabellius öfter die Rede sein mußte, die Aufmerksamkeit auf den Theil von Zahns Arbeit zu lenken, worin er dieses Verhältnis erörtert (S. 196—216). Es ist vielleicht manchem ergangen wie dem Referenten, dem sich bei Betrachtung der auseinandergehenden Ansichten über diesen Monarchianer die Vermuthung öfter aufgedrängt hat, als sei besonders seit Schleiermachers genialer Arbeit gar manches in die

Lehre desselben „hineingeheimnist“ worden. Dem kommt nun Zahn mit seiner Untersuchung entgegen. Er erinnert daran, daß „die ausführlichsten Nachrichten über den Sabellianismus aus einer Zeit stammen, in welcher es nicht galt, die Lehre eines vor hundert Jahren gestorbenen Theologen zu ermitteln, von welcher man überdies keine Urkunden besaß, sondern eine in manigfachen Gestalten sich darstellende theologische Richtung der jedesmaligen Gegenwart zu bekämpfen, welche man Sabellianismus nannte und als einen der beiden Fallstricke fürchtete, zwischen welchen hindurch der schmale Weg wahrer Theologie führe. Zumal seit dem Bekanntwerden der Theologie Marcells dachte man bei jenem Namen mehr an diese als an den historischen Sabellianismus. Wie Hilarius den Photin nicht einen Ebjoniten, sondern Ebjon nannte, so wurden die beiden Reden des emesanischen Euseb De fide adv. Sabellium überschrieben, obwol nur Marcell damit gemeint war. Was Athanasius in der vierten Rede gegen die Arianer bestreitet, ist nicht die Lehre des Sabellius, sondern ein Collectivum manigfacher Theorien, unter denen auch die des Sabellius selbst vorkommt, meist aber nicht als Gegenstand der Bestreitung, sondern als abschreckendes Extrem, vor welchem Athanasius warnt“ (S. 198). Wir halten nun den S. 199 ff. versuchten Nachweis, worin Zahn selbständig mit Rettberg und Kuhn (Kathol. Dogmatik II, 344) zusammengetroffen ist, daß Athanasius in der vierten Rede gegen die Arianer es nicht sowol mit Sabellius als vornehmlich mit Marcell, dessen Lehre nur als zum Sabellianismus führend charakterisirt wird, zu thun habe, in der Hauptsache für gelungen. Nicht minder einleuchtend ist, daß Gregor von Nyssa in der von Ang. Mai zuerst edirten Schrift Adv. Arium et Sabellium die Richtungen seiner Zeit unter allgemeine Kategorien bringt und bei der zweiten sicher auch Marcell im Auge hat. Ein gleiches behauptet Zahn von der Schrift Contra gregales Sabellii, die sich in des Athanasius und des Basilius Werken findet. Behält man dies im Auge, so werden sich allerdings die Aussagen über die Lehre des Sabellius wesentlich reduciren. Ob in dem Grade, wie Zahn will, welcher zwischen ihm und den älteren Patripassianern keinen wesentlichen Unterschied findet, eine eigentliche Logoslehre bei ihm ganz in Abrede stellt,

und nur darin einen Fortschritt über jene zugibt, daß er den Geist mit herangezogen und darum nicht so einseitig bei der Betrachtung der Offenbarung Gottes im geschichtlichen Christus stehen geblieben, sondern die ganze Heilsökonomie in Betracht gezogen und dadurch die manigfaltigen Offenbarungsweisen Gottes begründet habe, — ist uns zweifelhaft. Namentlich scheint uns Zahn darauf ein zu großes Gewicht zu legen, daß Sabellius lediglich eine successive Trias, deren Momente sich ablösen, weil in ihnen immer nur wieder dasselbe göttliche Wesen sich offenbare, gelehrt habe; hier dürfte er, was nur der unbeholfenen Ausdrucksweise und der Consequenzmacherei der Gegner angehört, nicht genug im Auge haben; die ihm zugeschriebenen Gleichnisse von Leib, Seele und Geist, wie von wärmender und leuchtender Kraft der Sonne und dem σχῆμα derselben — das einzige was Epiphanius positives zu berichten weiß —, dürften unterschätzt sein. Auch sind solche den Stempel der Originalität tragende Aussagen, wie die des Basilius (Ep. 210, 5), außer Acht gelassen: *τόν γε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν οὐδὲ ὁ Σαβέλλιος παρῃτήσατο εἰπών· τὸν αὐτὸν θεόν, ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱόν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι.* Gleichwol erkennen wir in dieser Untersuchung Zahns den berechtigten Antrag auf eine Revision dessen, was als Lehre des Sabellius ausgegeben wird, und einen beachtenswerthen Versuch solcher Revision.

Wenden wir uns zur weiteren Darstellung der Lehre Marcells bei unserm Verfasser. In den Erörterungen über den menschgewordenen Logos zeigt der Verfasser mit Recht, daß der neben dem Vorwurf des Sabellianismus hergehende des Samosatenismus, also einer ebionisirenden Christologie, als nehme Marcell einen bloßen durch den Logos in ausgezeichneter Weise inspirirten Menschen an, ein unbegründeter ist. Nicht die menschliche Natur ist der Heilsmittler. Ohne sie würde der Logos allerdings alles das nicht sein, was er dem Menschen zu gute geworden ist, und alle die Namen nicht tragen, welche ihm daher beigelegt werden. Aber er selbst ist doch das eigentliche und einzige Subject jener Prädicate.

Die S. 155f. zusammengestellten Ausdrucksweisen zeigen nach Zahns Darlegung, daß es nicht bloß eine Anbequemung an kirchliche Lehrweise ist, wenn er von Fleischwerdung, Menschwerdung, Geburt des Logos (ὁ διὰ τῆς παρθένου γεννηθεὶς σὺν τῇ ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ λόγος, p. 48 B) redet, wobei nur die mit Vorliebe gebrauchten Ausdrücke eines Kommens, Herabkommens, Gesendetwerdens verhüten, daß von dem ewigen Logos als solchem nicht ein Werden ausgesagt werde. „Diese Seite der Hinausbewegung des Logos als wirkender Kraft ist ihm überall ἡ κάθοδος, die andere die Annahme einer menschlichen Natur." Was nun diese zweite Seite betrifft, so erinnert Zahn, wie es die polemische Aufgabe Marcells mit sich gebracht habe, daß er vor allem aufzeigte, wie auch der menschgewordene Logos sich seiner Einheit mit dem Vater bewußt gewesen sei, und wie hierfür die Aussprüche: „Ich und der Vater sind eins, ich im Vater ꝛc.", „Wer mich siehet, der siehet den Vater", mit besonderem Nachdruck verwandt werden. Wenn besonders ersterer Ausspruch von arianischer Seite und so auch von Asterius auf Uebereinstimmung des Willens bezogen wurde, so will natürlich Marcell, wie die Nicäner, ihn von der Wesenseinheit verstehen. Zahn bespricht eingehender das hierauf bezügliche interessante Fragment (p. 37sqq., bei Rettberg Nr. 65), worin Marcell in eigentümlicher Weise gegen jene Behauptung der Willenseinheit (d. i. Uebereinstimmung) zu Felde zieht. In jenen Aussprüchen rede Christus nicht mit Rücksicht auf die menschliche Natur, sondern im bloßen Hinblick auf den aus Gott gekommenen Logos. Halte man sich an die geschichtliche Erscheinung, so sei an mehr als einer Stelle eher eine Nichtübereinstimmung der Willen zu erkennen. Wenn er in Gethsemane zuerst bitte: „Laß den Kelch an mir vorübergehen" und dann erst: „doch nicht mein, sondern dein Wille geschehe", so lasse der Buchstabe hier den Zwiespalt eines wollenden Vaters und eines nichtwollenden Sohnes erkennen. Daß der Vater wirklich gewollt habe, zeige der Erfolg, und daß der Sohn wirklich nicht gewollt habe, dessen Bitte. Ein gleiches finde Joh. 5, 30 statt. Fasse man Gott und Logos als zwei wie menschliche Personen einander ausschließende und gegenüberstehende Personen, so könne man nichts weniger als Willensübereinstimmung

in solchen Worten erkennen, wie: „Alles was der Vater hat, ist mein“, oder: „Meine Worte sind nicht mein rc.“ Es seien das dann eher Zeichen habsüchtiger Beraubung des andern, im ersten Satz von Seiten des Sohnes, im zweiten von Seiten des Vaters. „Wo es heißt, nicht: ‚ich und der Vater stimmen durchaus mit einander überein‘, sondern: ‚wir sind eins‘, da muß eine ursprüngliche Wesenseinheit zu Grunde liegen, welche auch allein genügt, um das Wort zu erklären: ‚wer mich siehet, siehet den Vater‘. Wenn nun in jenen vorhererwähnten Fällen eine gewisse Disharmonie wirklich stattfindet, woran nicht zu zweifeln ist, da der Erlöser nur Wahrheit sagen kann, so muß man deutlich erkennen, daß, wenn er spricht: ‚Ich und der Vater sind eins‘, er damit absieht von dem Lebensgebiet, auf welchem allerdings eine Disharmonie statthaben kann, und lediglich sieht auf sich als den von Gott ausgegangenen Logos. Wenn irgendwo eine Disharmonie zu sein scheint, so muß sie auf die Schwachheit des Fleisches bezogen werden, welches der Logos, der es vorher nicht hatte, angenommen hat; wo aber von Einheit geredet wird, da bezieht sie sich auf den Logos.“ — In der Würdigung dieser Aussage müssen wir doch Zahn entgegentreten. Allerdings bestätigt auch diese Stelle, daß Marcell nicht in Christus ein menschliches, nur unter der Einwirkung des Logos stehendes Ich annehme, weil ihm dann die Frage sich anders gestellt haben würde und das Problem jenes Auseinandertretens des Willens des Vaters und des Logos nicht auf diese Weise sich gestalten würde. Allein wir können nicht finden, daß Marcell, indem er jenen im Evangelium thatsächlich vorliegenden Unterschied eines die Einheit mit dem göttlichen Willen erst suchenden menschlichen Willens und des göttlichen nicht als einen trüglichen Schein oder eine Affectation ansehe, sondern rückhaltslos ausspreche, „hoch über den christologischen Anschauungen der orthodoxen Zeitgenossen“ stehe. „Was Christus sagt, muß, wie unbequem es auch gerade für seine Auffassung sei, unbedingt wahr sein, der Schriftbuchstabe (τὸ γράμμα) bindet.“ Zahn selbst muß erinnern, daß sich daneben (und zwar in derselben Stelle) Ausdrücke zeigen, welche jenes Auseinandertreten als eine sofort wieder verschwindende Erscheinung und insofern doch wieder fast wie Schein darstellen

(*εἰ γάρ τις ἀσυμφωνία εἶναι δοκοίη*); und die Lösung, welche Marcell gibt, ist im wesentlichen gar keine andere, als Athanasius sie ähnlichen Instanzen der Schrift, die er ebensowenig wegleugnen kann oder will, entgegenstellt. Die Aussagen der Einheit läßt Marcell den Heiland sagen nicht im Hinblick auf den angenommenen Menschen, sondern auf den aus dem Vater hervorgegangenen Logos. Wo aber ein Nichtzusammenstimmen zu sein scheint, ist dies auf die Schwachheit des Fleisches zu beziehen, welches der Logos erst angenommen hat (*εἰ γάρ τις ἀσυμφωνία εἶναι δοκοίη, αὕτη ἀναφέρεσθαι εἰς τὴν τῆς σαρκὸς ἀσθένειαν ὀφείλει, ἣν μὴ πρότερον ἔχων ἀνείληφεν ὁ λόγος*). Man halte damit zusammen, was Athanasius sagt, z. B. Orat. 3, c. Arianos, p. 57 (bei Thilo, Bibl. p. gr. dogm. I, 580) mit Beziehung auf die Worte: „ist's möglich, so gehe dieser Kelch von mir". Er erinnert, daß derselbe, der dies gesprochen [a]), den Petrus bedrohte mit den Worten: *οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων*. Er wollte, was er abzuwenden bat (*ὃ παρῃτεῖτο*), und eben deshalb stellte er sich ein: *ἀλλὰ τοῦ μὲν ἦν τὸ θέλειν, ἐπὶ τοῦτο γὰρ ἦλθε, τῆς δὲ σαρκὸς ἦν τὸ δειλιᾶν, διὸ καὶ ὡς ἄνθρωπος ἔλεγε τὴν τοιαύτην φωνήν καὶ ἀμφότερα πάλιν παρὰ τοῦ αὐτοῦ ἐλέγετο, ἵνα δείξῃ ὅτι θεὸς ἦν θέλων μὲν αὐτός, γενόμενος δὲ ἄνθρωπος εἶχε δειλιῶσαν τὴν σάρκα, δι' ἣν συνεκέρασε τὸ ἑαυτοῦ θέλημα τῇ ἀνθρωπίνῃ ἀσθενείᾳ κτλ.* Bei beiden ist das Problem noch ganz auf der Oberfläche erfaßt und nur scheinbar gelöst, und die wahrgenommene Differenz droht zum Schein herabzusinken. Aber auch Athanasius will, wenn er weiter unten a. a. O. von einer *νομιζομένῃ δειλίᾳ* redet, nicht im mindesten das wirkliche Vorhandensein eines solchen dem göttlichen Willen widerstrebenden Affects leugnen, sondern nur daß dieser im eigentlichen Sinne auf das Subject des Logos falle. Man kann höchstens sagen, daß Marcell dem Asterius gegenüber aus polemischer Rücksicht in der etwas sophistischen Argumentation, um zu

---

a) Es dürfte zu emendiren sein: *μάθετε πῶς ὁ ταῦτα εἰρηκὼς ἐπετίμα τῷ Πέτρῳ κτλ.*

zeigen, daß durch arianische Zurückführung der Einheit von Vater und Sohn auf Willensübereinstimmung die Schwierigkeit gerade heraufbeschworen werde, sich stärker ausdrückt, wenn er sagt: *ὅτι μὲν γὰρ ἐβούλετο ὁ πατήρ, δῆλον ἀφ' ὧν ὃ ἐβούλετο γέγονεν· ὅτι δὲ οὐκ ἐβούλετο ὁ υἱός, δῆλον δι' ὧν παραιτεῖται*, wobei nur auch zu berücksichtigen ist, welche verschiedene Bedeutung der Sohnesname bei Marcell und bei Athanasius hat. Auch aus dem, was Zahn sonst beibringt, glauben wir nichts anderes entnehmen zu können, als daß sich die christologische Seite der Frage im wesentlichen bei ihm auf derselben unentwickelten Stufe befindet als bei seinen orthodoxen Zeitgenossen, nur daß sie bei ihm noch durch die besondere Schwierigkeit gedrückt wird, welche seine Logoslehre im Unterschied der athanasianischen Lehre von der ewigen Zeugung mit sich bringt. Wenn durch letztere wenigstens ein wirkliches Subject gewonnen wird, welches nach Annahme des Fleisches als gottmenschliche Person dem Vater gegenübertreten kann, so bleibt es bei Marcell nach seinen Vordersätzen völlig unerfindlich, wie er, nach Zahns Ausdruck, den Gegensatz zwischen Vater und Logos sich spannen lassen kann bis zu dem Punkte, wo ein Ich dem anderen Ich gegenübersteht. Unzweifelhaft soll der Logos das eigentliche Personbildende, das Ich des Sohnes sein, und andererseits ist es doch nur das Fleisch, um deswillen und in dem er für die Dauer der Heilsgeschichte als Person und vom Vater getrennt erscheint. Daher denn solche schillernde Aeußerungen wie p. 51 A: *οὐκοῦν ἐνεργείᾳ μόνῃ διὰ τὴν τῆς σαρκὸς πρόφασιν ἄχρι τοσούτου κεχωρίσθαι τοῦ πατρὸς φαίνεται, ἄχρις οὗ ἂν ὁ προσιὼν τῆς κρίσεως ἀναφανῇ καιρός.* Auch die entschiedene und bewußte Beziehung aller sonstigen biblischen Namen und Bezeichnungen Christi, mit Ausnahme des Logosnamens, auf die geschichtliche Person, auf den mit dem angenommenen Menschen vereinigten Logos, ein fruchtbarer Ansatz zu einer eigentümlichen und lebendigen Christologie, ruht so auf einem durchaus schwankenden Fundamente. Dies zeigt sich namentlich auch in seiner Lehre vom Bilde Gottes (S. 108 f.). Wenn er hier, was an Frühere (Irenäus, auch Tatian) erinnert, die dem Menschen anerschaffene Gottebenbildlichkeit so faßt, daß darin der Mensch auf das angelegt und

für das bestimmt erscheint, was im menschgewordenen Logos zur Erfüllung kommen sollte, so daß nicht der Logos für sich, sondern der menschgewordene Logos als das Bild des unsichtbaren Gottes anzusehen ist, der Mensch eine Weißagung auf den Menschensohn, so entgeht ihm der Gewinn aus dieser Auffassung wieder dadurch, daß ihm diese gottmenschliche Persönlichkeit nur eine vorübergehende ökonomische Bedeutung, keinen bleibenden ewigen Bestand hat, wie er auf's bestimmteste versichert: „Deutlich und klar ergibt sich, daß in einem im Vergleich zu den vorausgegangenen und zukünftigen Aeonen kurzen Zeitraum die fleischliche Oekonomie des Logos um unsertwillen stattgefunden habe; und daß diese wie einen Anfang so auch ein Ende haben werde, hat der göttliche Paulus gesagt mit den Worten: ‚Dann das Ende, wenn er das Reich dem Vater übergibt'" (S. 177). Es ist doch nur ein Resultat der Verlegenheit, das ihm seine eigene Grundanschauung vom Logos bereitet, wenn er, darüber vollkommen sicher, daß die menschliche Natur Christi mit dem Logos nicht vereinigt bleiben könne, keine positive Antwort zu geben vermag auf die Frage, was denn alsdann mit dem Fleisch Christi werde, und sich dann darauf zurückzieht, daß die Schrift darüber keine Auskunft gebe: „Frage mich nicht nach Dingen, worüber ich aus der göttlichen Schrift nichts deutlich gelernt habe; darum weiß ich auch über jenes göttliche Fleisch, welches mit dem Logos Gemeinschaft gehabt hat, nichts deutlich zu sagen" (S. 178 f.). Es ist dies ein mit Marcells Grundlehre vom Logos, seinem Hervorgehen als Energie zum Zweck der Heilswirksamkeit und seinem ebenso nothwendigen Rückgang zu jenem Zustand der Dynamis in Gott nothwendig zusammenhängender, aber um so auffallenderer Mangel, als sich Marcell sonst in Betreff des Werkes Christi im allgemeinen auf einen sehr ähnlichen Standpunkt stellt wie Athanasius. Denn auch ihm liegt das Entscheidende der Erlösung bereits in der Thatsache der Menschwerdung selbst, der Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur, wodurch der durch den Teufel verführte Mensch (d. i. die Menschheit) mit Gott vereinigt, zusammengefügt, die Kindschaft erlangt, der Unsterblichkeit und Herrlichkeit theilhaftig wird (S. 166 ff. vgl. 159). „Um diesen Zweck der Menschwerdung und die damit

gegebene repräsentative Stellung Christi recht bestimmt hervorzuheben, liebt Marcell solche prägnante Redeweisen wie die, daß Gott den durch Ungehorsam gefallenen Menschen durch die Jungfrau mit dem Logos geeinigt habe" (S. 168) [a]). Umsomehr legt sich hier die Frage nahe, wie sich denn Marcell das endliche Schicksal der erlösten, verklärten und an der Herrschaft Christi theilnehmenden Menschheit, die er in ein so inniges Verhältnis zu dem Menschgewordenen gestellt hat, denke, wenn doch nicht nur dies Reich mit der Uebergabe unter den Vater ein Ende nehmen, sondern damit zugleich auch die Gestalt des Gottmenschen, welcher die Menschheit so hoch mit sich emporgehoben, sich auflösen soll durch Ablegung des Fleisches und Rückgang des Logos in seine Beschlossenheit in Gott. Dorner (I, 876f.) sieht sich hier zu der Vermuthung

---

a) In meinem Artikel über Marcell in Herzogs Real-Encyklopädie IX, 23 hatte ich, anknüpfend daran, daß Marcell den Sohnesnamen erst auf den Menschgewordenen bezogen wissen will, auf Grund der Stelle p. 42 A (welche öfter wiederholt wird) dem Marcell die Aussage in den Mund gelegt, Christus nenne sich darum Menschensohn, um anzuzeigen, daß ein Sohn Gottes erst θέσει, eben in der Annahme eines Menschen durch den Logos, werde. Zahn bekämpft diese Fassung und findet vielmehr den Sinn: daß der Mensch (d. i. die Menschen) durch seine Gemeinschaft mit ihm zum Gottessohn adoptirt werde. Die Worte lauten: *καὶ διὰ τοῦτο οὐχ υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ὀνομάζει, ἀλλὰ πανταχοῦ υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν λέγει, ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θέσει τὸν ἄνθρωπον διὰ τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας υἱὸν θεοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ.* Der bestimmte Artikel (*τὸν ἄνθρ.*), auf welchen mich Zahn verweist, scheint mir meine Auffassung keineswegs auszuschließen; es kann sehr wohl bezeichnen den Menschen, d. i. die menschliche Natur, welche Christus annahm; auch daß Eusebius den Marcell bestimmt von denen unterscheide, welche Christum durch Adoption Sohn Gottes werden lassen und überall anerkenne, daß er die Gottessohnschaft Christi auf die Menschwerdung gründe, ist nicht widerlegend, denn Eusebius redet (p. 33 C) von solchen, die Christum als einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* durch Adoption (*υἱοθεσίᾳ*) Sohn Gottes werden lassen, was durch die obige Fassung ebenso aus- wie das Andere eingeschlossen wird, daß die Gottessohnschaft Christi auf der Menschwerdung ruhe. Gleichwol gebe ich nach Vergleichung der Stellen, in welchen Marcell den Menschgewordenen in jene unmittelbare Verbindung mit dem Menschen, d. i. der Menschheit setzt, Zahn auch in der Erklärung der obigen Stelle Recht.



gedrängt, Marcell denke auch das endliche Ziel der Menschheit als ein Erhobenwerden derselben in das göttliche Wesen, daß in diesem Sinne Gott sei alles in allem; die Knechtsgestalt müsse auch von ihr, wie von Christus ihrem Herzog, abgestreift, also die Menschheit aufgehoben und in's göttliche Wesen gerückt oder verwandelt werden. Allein wir müssen gestehen, daß uns Zahn von der Unhaltbarkeit dieser Folgerungen überzeugt hat. Es ist dafür namentlich wichtig, daß Marcell die ökonomische Königsherrschaft des Menschgewordenen, welche im Gerichte gipfelt und alsdann in der Uebergabe an den Vater ihr Ende erreicht, bestimmt unterscheidet von der allgemeinen Königsherrschaft Gottes, an welcher der Logos als solcher Theil hat. Es bedarf dann nicht mehr jener theilweisen Herrschaft, da er des ganzen Alls König ist (p. 51 D). Auch darauf macht Zahn wol mit Recht aufmerksam, daß Marcell, welcher durch den Menschgewordenen die Menschen zur Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit geführt werden läßt, im Betreff des Fleisches Christi die Instanz nicht gelten lasse, daß es durch seine Erhebung zur Unsterblichkeit der Gottheit würdig werde, *ὅτι οὐ πᾶν ὅπερ ἀθάνατον, τοῦτο ἄξιον θεοῦ*. Das Unsterbliche sei damit noch nicht würdig, mit Gott geeint zu werden, wie dies die Engel, Herrschaften und Mächte zeigten, welche, obwol unsterblich, mit der Einheit Gottes nichts zu thun haben. Ein Schluß auf den Zustand der verklärten Menschheit liegt nahe. Aber freilich liegt es nicht bloß am Schweigen des Marcell oder der von Eusebius mitgetheilten Fragmente über diesen Punkt, daß die Vorstellung von dem endlichen Zustande der erlösten Menschheit im Dunkel bleibt, sondern daran, daß der Grundgedanke Marcells vom Logos und von Christo ihn hier im Stiche läßt. Auch Zahn erkennt die Unvollständigkeit und Unsicherheit an, mit welcher er das Verhältnis der erlösten Menschheit zu Gott erst gefaßt habe. „Nur gelegentlich hatte Marcell den heiligen Geist als das die Gläubigen mit Gott und dem Logos Verbindende bezeichnet; von einer Rückkehr des Geistes, dessen Hervorgehen er mit dem des Logos parallelisirt hatte, redet er nicht, weil ihm der Gedanke einer aus eigener Kraft fortlebenden Menschheit ebenso fern lag als der einer Vernichtung oder Verschlingung in's göttliche Leben. Aber er gab diesem Glau-

bensartikel keine weitere Folge für den Abschluß seines Systems. Er bedachte nicht, daß es gerade nach seiner Auffassung der johanneischen Stellen vom Geist der menschgewordene und auferstandene Christus ist, von welchem der Geist ausgeht. Auch dem Gedanken, daß Christus das Haupt der neuen Menschheit sei, gibt er nicht die Folge, welche er hätte haben können." Schon hierin wird aber zuviel behauptet; denn es ist, gerade wenn Marcell so, wie Zahn behauptet, den Geist bewußter Weise in das göttliche Wesen erhoben hat (s. o.), nach seinen Vordersätzen völlig unersichtlich, wie er demselben in der verklärten Menschheit eine bleibende Wirksamkeit zuschreiben könne, da eine solche nur aus der Erschließung der göttlichen Monas durch das Hervorgehen des Logos gewonnen werden kann, letzteres aber nur ein vorübergehendes ökonomisches Verhältnis des Logos ist, welches wieder aufhört, wenn der Logos das wird, was er vorher war. Hier verläßt den Verfasser, wie er selbst (S. 244) eingestehen muß, die Parallele zwischen Marcell und Irenäus, die er mit solcher Vorliebe verfolgt, daß er geneigt ist, einen directen Zusammenhang zwischen beiden, sei es durch Bekanntschaft des Marcell mit des Irenäus Schriften, sei es durch eine uns verborgene Ueberlieferung zwischen der vorderasiatischen Theologie des zweiten und der galatischen des vierten Jahrhunderts anzunehmen. Gerade darin findet er ja das Verdienst des Marcell, daß er aus den Gleisen alexandrinischer Theologie heraus und den Spuren der gesunden Schrifttheologie des Irenäus nachgegangen sei, — eine mehr reaktionäre als revolutionäre Erscheinung. Allein wie wir oben unsere Meinung dahin ausgesprochen, daß Zahn den Einfluß der gleichzeitigen speculativen Bewegung des Logosbegriffes auf Marcell unterschätze, so müssen wir hier sagen, daß er auch den Irenäus wieder zu marcellianisch auslege. Obwol er (S. 241) anerkennen muß, daß ja, wie offenbar, bei Irenäus der Sohnesbegriff eine ganz andere Stellung hat, da er hier keineswegs für den Menschgewordenen reservirt wird, meint er doch bei ganz anderer Ausdrucksweise denselben Gedanken im Hintergrunde zu entdecken, welchen Marcell durch seine Unterscheidung der δύναμις und ἐνέργεια ausdrückt, nämlich den Gedanken einer erst gewordenen ökonomischen Selbstanordnung Gottes, in Folge deren erst

der Logos zu Gott in das Verhältnis des Sohnes zum Vater trete; so daß also bei Irenäus der Sohnesname etwa dasselbe auszudrücken hätte, was bei Marcell der Logos ἢ ἐνέργεια. Der Beweis hierfür (S. 242 f.) scheint mir ein sehr schwacher. Wenn Irenäus (II, 28, 6 f.) sagt, niemand kenne in Wahrheit die prolatio oder generatio oder nuncupatio oder adapertio, oder wie man auch sonst die generatio filii bezeichnen wolle, das Verhältnis sei und bleibe ein inenarrabile mysterium, niemand bekannt als dem Vater, qui generavit filium, und dem Sohn, qui natus est, so spricht der Zusammenhang entschieden dagegen, daß Irenäus hier nur von einem neuen Verhältnis des bereits vorausgesetzten Logos zu Gott rede, weil er unter anderem auch bereit sei, sich den Ausdruck nuncupatio gefallen zu lassen, also „eine Namengebung, Anerkennung eines neuen Verhältnisses, in welches sich Gott erst zum Logos setze". Der Fortgang der ganzen Stelle spricht entschieden hiergegen, wo Irenäus sagt, das wisse freilich jeder, daß beim Menschen aus dem Denken und Verstand das Wort hervorgeschickt werde. Es sei also keine große Erfindung, noch ein verborgenes Mysterium si id quod ab hominibus intelligitur, transtulerunt in unigenitum dei verbum. Auch daß Irenäus sonst alles Werden und Anfangnehmen vom Sohne ausschließt, beweist im geringsten nicht, daß er hier, wo er die angeführten Ausdrücke alle als das Geheimnis nicht erreichend bezeichnet, bloß an ein ökonomisches, nicht an das ewige Wesensverhältnis von Vater und Sohn denke. Ebensowenig läßt sich diese Ansicht erhärten aus der Stelle III, 22, 3; hier schreibe Irenäus, sagt Zahn, dem vorweltlichen Christus die Eigenschaft eines salvans zu, um derentwillen nothwendig ein Object seiner salvirenden Thätigkeit geschaffen werden mußte, damit er die Fähigkeit dazu nicht umsonst besitze [a]). „Würde er sich diese Bestimmtheit des vorweltlichen Christus ewig, immanent denken, so würde er damit seinem unermüdlich wiederholten Satze von der Freiwilligkeit, Zeitlichkeit, Willkürlichkeit der Schöpfung vollständig widersprechen

a) Cum praeexisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, ut non vacuum sit salvans.

h dieser Drang der Selbsthingabe, vermöge dessen Christus
vans ist, muß also ein gewordener sein." Dies erscheint uns
völlig eingetragen und thut dem Gottesbegriff des Irenäus
echt. Die Freiheit, das Ungenöthigte der schöpferischen Thätig-
Gottes, steht bei ihm lediglich im Gegensatz gegen jede physisch
fatalistisch gedachte Nothwendigkeit nach Art gnostischer Kosmo-
en, und erhält gerade bei ihm mit besonderem Nachdruck die
ive Ergänzung in der Teleologie des göttlichen Liebeswillens,
he uns wie nichts anderes gerade in das innerste Wesen Gottes
n läßt. Weder die Freiwilligkeit, noch die Zeitlichkeit der
öpfung darf uns veranlassen, diesen Willen Gottes bei Irenäus
Willkür und zu einer bloß accessorischen, rein ökonomischen Dis-
ion herabzusetzen [a]). Ueberhaupt aber erkennen wir zwar auf's
twilligste die große Bedeutung des Irenäus darin an, daß er,
Gegensatz gegen die Gnosis, die Theologie aus der Region
r Speculationen auf den Boden der Erfahrung von den gött-
n Offenbarungsthatsachen in Schöpfung und Heilsgeschichte
ckzuführen sucht und daß er hierin mit mehr kirchlichem Bewußt-
als die älteren Apologeten und auch als die Alexandriner die
nze zwischen der Wissenschaft vom Christentum und der Philo-
ie zu ziehen unternommen hat. Wir müssen es aber doch
Täuschung halten, daß er deshalb der im weiteren Sinne spe-
iven Momente ganz entrathen könne, und schlechterdings „nicht
Gott nach seinem Wesen und seiner Größe, sondern nur nach
m ökonomischen Verhältnis" rede (S. 243). So manches in
r Bekämpfung der Gnosis, z. B. seine Erörterungen über die
eit nicht bloß, sondern die Einfachheit Gottes gehören hierher.
deshalb wird man ihm aber seine Enthaltsamkeit im Betreff
Verhältnisses des Logos zum Vater nicht schlechterdings zum
m anrechnen dürfen, sondern auch einen Mangel darin erkennen.
n das kann doch nicht als gute Schrifttheologie gepriesen werden,
man solche Begriffe, wie den Logos- und Sohnesbegriff, auf-
nt und „gelten läßt", ohne sie in Harmonie mit dem voraus-
zten Gottesbegriff zu bringen. Nur das ist zuzugestehen, daß

Vgl. dagegen meine Gesch. der Kosmol., S. 497 ff.

ein solcher Mangel hier, wo der Schwerpunkt der ganzen Theo-
logie in dem liegt, was wir (Geschichte der Kosmol., S. 503 ff.)
als religiöse Teleologie charakterisirt haben, weit weniger verhän-
nisvoll wird, als der ähnliche Mangel bei den Apologeten in ihr
überwiegend ontologischen Betrachtungsweise.

W. Möller.

2.

Humanität und Christentum. Von **Heinrich Kritzle**
Erster Band: Humanität und Offenbarung. Goth
Friedrich Andreas Perthes. 1866.

Verfasser möchte mit dieser Arbeit zur christlichen Apologetik u
Irenik beitragen. Wol sieht er nach dem Lärm der Verfassung
frage eine Zeit ruhigerer Erwägung gekommen; aber die Feldzeich
der Zerwürfnis sind aufgepflanzt geblieben. Er findet Trost u
Hülfe allein in der alten, ewig neuen Losung des christlichen Geistes
Vertiefung, Verinnigung, Vereinigung; über Ordnung und We
Theorie und Gedanken bleibt das Recht des Grundprincips, d
centralen Wahrheit; Erstarkung des inneren Lebens allein brin
uns auf den heiligen Boden. Im Verkehr mit den manigfachst
Anschauungen und Standpunkten ist Verfasser überall dem Ring
nach der großen christlichen Einheit begegnet. Er verkennt nicht d
Nothwendigkeit, in der Manigfaltigkeit umsomehr das Eigene u
Heimische zu wahren. Aber in aller Sonderung bleibt das Rec
dieses einen Bodens, des Bekenntnisses zu der ecclesia u
sancta catholica. Die Wahrheit und das Recht, die in der alt
Confession und modernen Union liegen, einigen sich in höher
concentrischer Anschauung. Ubi veritas, ibi ecclesia.

Also Irenik will Verfasser. Die Versöhnung der Gegensä

ist ihm nicht bloß ein frommer Wunsch, ein ideales, in der Luft schwebendes Ziel, sondern eine Pflicht, an deren thatsächliche Erfüllung er geht. Das ist schön, so selten es ist in unserer Zeit. Es wird erst recht schön und werthvoll, weil nicht Indifferentismus den Verfasser treibt, nicht die zweifelhafte Liebe des kühlen, kalten Glaubens, sondern die warme Liebe des innigen, lebendigen, positiven Glaubens. Er will eben nicht Irenik bloß, er will auch Apologetik. Er erkennt, welche Schwierigkeit der christlichen Apologetik daraus erwächst, daß das Christentum die materia communis für alle Welt und die materia individua für jede Lebenssphäre ist; aber er ist doch mit Vertrauen erfüllt, weil er über die Aufgabe seines Berufs und über die heiligste Aufgabe seines Lebens schreibt.

Daß Verfasser auf dem Standpunkte des positiven evangelischen Glaubens steht, leuchtet überall deutlich und erhebend hervor. Obwol er gern, wie wir sehen werden, von Allen lernen will, will er es doch als ein Freier und kann darum gar Manche mehr lehren, als er von ihnen zu lernen vermag. Er deckt die Schäden der modernen Naturwissenschaft mit den scharfen Worten auf: „Es ist Befangenheit, wenn sie, von dem Schöpfungsreichtum, den sie auf dem einen Gebiete gefunden hat, geblendet, keine weiteren Gebiete anerkennt; es ist Anmaßung, wenn sie überall da, wo das Recht des Glaubens mit ihren Theorien in Conflict kommt, ohne weiteres verlangt, daß der Glaube sich auf Gnade und Ungnade ihr ergeben soll. — Noch heute gilt von ihr Plato's Wort: ὕλη ἀληθινὸν ψεῦδος." (S. 60.) Er geiselt gleich darauf die Materialisten: „Sie negiren das Jenseits, weil, wie sie sagen, sie nur das Diesseits kennen, und leugnen den Geist, weil noch kein Anatom und Physiolog mit der Loupe und dem Secirmesser ihn nachgewiesen hat. Diese Leugnungen dessen, worin nicht bloß alle Gründung der Vergangenheit, sondern ebenso alle Freiheit, Sittlichkeit, Freudigkeit und Verantwortlichkeit beruht, diese frechen Pernunciamentos der Fleischesvergötterung, die, auf die Autorität der Wissenschaft gestützt, auf der Gasse vernehmbar werden, diese Menschen, welche .. Gottesfurcht .. für Thorheit erklären: — — kein Wunder, wenn fromme Christen dadurch an die Philosophie

des Thieres erinnert werden, das aus dem Abgrunde aufsteigt u
gegen die Wahrheit streitet.“ (S. 61 f.) Er hält dem Panthe
mus seine verderblichen Consequenzen vor, daß er zum ohnmäch
werdenden Gott und zum vermessenen Menschengottum führe.
züchtigt die Gegner des Glaubens, die „mit ihrer sogenannten V
aussetzungslosigkeit sich breit machen“. „Das Dilemma heißt da
‚Schrift oder Geist‘ — ‚Glaube oder Vernunft‘ — ‚Natur o
Offenbarung‘. Das Christentum gilt als Werkzeug der Finst
nis, der Glaube als niedere Stufe; er ist in der Civilisation
zurückgebliebene, unbequeme Wilde, der vor dem Wissen von T
zu Tag mehr weichen muß. — Es ist aber ein Zeichen unse
Sprach- und Denkverwirrung, wenn das Dilemma wie oben
stellt werden konnte. Es handelt sich hier um Glaube wider Glau
Schrift wider Schrift, Geist wider Geist, Vernunft wider Vernun
(S. 60). Alle Geschichte der Cultur ist dem Verfasser eine gr
Verfinsterung, wo nicht als das Ziel des Fortschritts ein ne
Himmel und eine neue Erde mit lebendig beseelten neuen Creatur
ersteht (S. 55). Er sagt von der modernen Bibelkritik: „W
als heiliger Tempel in der Geschichte, als frische Lebensquelle
den Herzen steht, wurde unter ihren Händen zum chaotischen Trü
merhaufen. Christus wurde das Naturkind Renans, das die Frau
entzückt, der Schenkel'sche Erlöser, dem alles das fehlt, das erlös
kann. — Trotz aller Halbheit und Verhüllung stehen wir heu
bei dem Dilemma: Jesu Erscheinung war entweder die des Sohn
Gottes, oder die eines Betrügers und Betrogenen.“ (S. 187
Die Religion der sogenannten gesunden Vernunft erklärt er für
des profanen Unverstandes, hier der Menge, dort des Einzeln
(S. 157). Festhaltend an der centralen Bedeutung des Glaube
nennt er die gegnerische Forderung: „erst muß ich erkennen, da
glauben“, ein für die christliche Erkenntnis unwürdiges Hystero
Proteron. „Wie kann der Geist der profanen Seele die Schlüss
der himmlischen Welt übergeben, wie ihr den Wunderstab, d
Lebensbaum, den Leuchter auf dem Altar begreiflich machen? De
Weltheiligtum muß dem gottabgewandten Sinn das Welträths
bleiben.“ (S. 344). Die Offenbarung ist dem Verfasser die al
einige Quelle göttlichen Lichts. Mit erhabenen Worten eines tie

gläubigen Sinnes versenkt er uns (S. 89. 129) in den Geist der alttestamentlichen Prophetie und läßt Jesaja weißagen von Jesu Erniedrigung, „als ob er selbst unter Christi Kreuz gesessen" (S. 287). In der Krippe zu Bethlehem schaut er die Liebe, die Scepter und Thron verlassen und eine Herrlichkeit und Größe gefunden hat, wie sie der Thron nie geben konnte. Aber freilich: „man muß dasselbe" — das gottselige, höchste und seligste Geheimnis — „mit christlichem Auge ansehen und etwas von dem großen Welträthsel verstehen, das überall das Nahetreten und Hereintreten des Unendlichen in das Endliche sinnbildet und verkündet" (S. 220). Den Wunderbeweis hält er nicht für die große Schwäche, sondern für die große Kraft des Christentums. Nicht daß Christus heilt und auferweckt, sondern daß das Auge erblindet, daß der Bruder, die Schwester stirbt, das ist gegen die Natur. Christi Wunder sind das Aufrichten der wahren Natur; ihre Gesetze sind für Christum nicht Ketten, sondern Fäden, dienende Gewalten, welche seinem höheren Gesetz gehorchen und seine mächtigere Geisteskraft verherrlichen (S. 246). Ja Verfasser ist sogar z. B. in der Lehre von den Sacramenten specifisch lutherisch (S. 293); er ist orthodox, obwol er die Schäden und Gefahren des Orthodoxismus mit scharfen Worten aufdeckt (S. 157). Ein tief ethischer Ernst ist die Frucht dieses seines entschiedenen Glaubens. Er straft die „weichliche eudämonistische Sentimentalität, die sich der Vatergüte Gottes auch ohne Christi Verdienst und Mittlertum glaubt getrösten zu können". „Das Wort Gnade und Sünde und noch mehr das Wort Zorn und Fluch wurde unserer Bildung anstößig. Sie hat das Wort ‚Fehler' und gefällt sich darin, einen Judas rein, einen Hohen Rath unschuldig, die Verdammten selig zu sprechen." (S. 268.) Mit demselben tiefen Ernst ruft er der modernen Leichtfertigkeit Claus Harms' herbes Wort in die Seele: „Ehedem ließ man sich doch noch die Vergebung Geld kosten, jetzt vergeben Herren und Damen sich ihre Sünden selber" (S. 273), und spricht S. 299: „Unsere Zeit ist voller Zukunftspläne, aber sie hat wenig Empfänglichkeit für diese" (die apokalyptisch-eschatologischen) „Worte, die in Mark und Bein erschütterndem Posaunenton das: ‚Höre, wer Ohren hat zu hören' in's Herz rufen." Nur tief ernster

Herzensglaube kann so über den neuen Menschen sprechen, wie Verfasser (S. 67. 132 ff.), und über das Gebet (S. 149).

Wir haben Beweise dafür genug gebracht, daß Verfasser nicht aus Indifferentismus, sondern enschieden im lebendigen Glauben stehend, die Versöhnung will. Ist nun an dieser theologisch-philosophischen Dogmatik-Ethik, wie wir das voliegende Werk bezeichnen möchten, schon die Fülle und Tiefe der eigenen Gedanken und Gefühle des Verfassers charakteristisch, so ist noch mehr überraschend die wahrhaft erstaunliche Belesenheit und Vielseitigkeit der Bildung, von der das Werk Zeugnis ablegt. Da wird die Literatur aller Zeiten benutzt; aus allen Gebieten der Wissenschaft, der Kunst, der Natur und des Lebens werden in reichster Zahl lehrreiche Anwendungen, treffende Vergleiche, feste Stützen gezogen, und alles wird durchhaucht von dem Wehen des Geistes des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, denn voll Hoffnung zumal ist dieses Buch. Verfasser segnet seinen Beruf, weil er ihn zu den ewigen Quellen des Lebens führte und ihm die Gedankenarbeit der christlichen Geistesmänner, der begabtesten, redlichsten und tiefsten Menschen nahe brachte. Das Wort der bewährtesten Männer, das diese aus dem inneren Gesetz des Geistes und dem inneren Triebe des wirklichen Lebens herausgesprochen, nennt er die Stimme der wahrhaften Tradition. Er hat auf's fleißigste und empfänglichste dieser Stimme gelauscht, er läßt die Worte der Bewährtesten in seinem Buche allenthalben wiederhallen und gibt seine Blumenlese nicht in trockner, schablonenartiger Aufeinanderfolge, sondern er verwebt die fremden Gedanken mit seinen eigenen, er läßt sich von ihnen erfüllen und erfüllt sie mit frischem Geist und Leben [a]). Nach Titel u. s. w. citirt werden

---

a) Es sei uns gestattet, die Schriftsteller, aus denen Verfasser Stellen anführt, zum Theil zu nennen. Aus dem theologischen Gebiete begegnen uns von den Kirchenlehrern: Irenäus, Tertullian, Cyprian, Ignatius, Clemens Alexandrinus, Arnobius, Lactantius, Augustin, Makarius, Theognis, Leo der Große; aus dem Mittelalter: Anselmus, Tauler, Suso, Meister Eckart, Thomas a Kempis; von neueren: Lamenais, Hamann, Oetinger, Vinet, Monod, Claus Harms, Sartorius, J. P. Lange, Grau, Ebrard, Nitzsch, Culmann. Ebenso ist die Philosophie aller Zeiten vertreten: Plato, Heraklit,

dagegen nur einzelne wenige Schriften, die ihm unmittelbar bei der Niederschrift zur Hand waren. Weiteren gelehrten Apparat hinzuzufügen, lag nicht im Zweck seiner Arbeit. Stellen der heiligen Schrift führt er in großer Zahl an; er erfaßt sie mit theologisch-philosophischer Tiefe und deckt die in ihnen liegende Fülle auf; selten citirt er sie wörtlich; er wendet sie, so zu sagen, pneumatisch an. Ueber die kirchlichen Dogmen und ihren Inhalt geht er kurz und zustimmend hinweg und ergeht sich dann in Reflexionen über die Hauptpunkte des Dogmas, schöpft aus der Tiefe desselben neue lebendige Gedanken; so besonders Kap. 10 u. 12.

Ein Grundzug der Methode des Verfassers ist der Gegensatz und der Vergleich. In tiefsinnigen Gegensätzen bewegt sich insonderheit das Kapitel von der Menschwerdung des Gottessohnes. Die Mythologie, die Medicin, die Musik, die Natur zumal (S. 59. 159. 162. 165. 260f. 296f. 301. 329): alles, alles bietet sich ihm zu trefflichen Vergleichen dar (S. 35. 37. 53. 58. 74. 76. 80. 99. 100. 103. 113. 115. 187f. 192). Ueberhaupt ist sein Stil edel, schwungvoll, erhaben, und dabei doch nichts Gesuchtes, alles Natur und Geist. Gedankenblitze, in Worte gekleidet, die den Nagel auf den Kopf treffen, erheben und entzünden das Herz des Lesers (S. 9. 12. 14. 17. 19. 20f. 54. 58. 60. 79. 107. 112. 125. 176. 289. 345. 351f. 354, insonderheit S. 129. 132. 157). Wie schön und wahr redet er z. B. S. 91 vom Reiche Gottes und S. 162 vom Erkennen im Geist und in der Liebe [a])! Mit wie erhabenen Worten schildert er S. 98f. die be-

---

Philo, Seneca, Epiktet, Campanella, Jakob Böhme, Pascal, Carthesius, Leibnitz, Rousseau, Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Lassaulx, Carlyle, Baader, Görres, Guizot, Steffens, Schoppenhauer, Joh. Fr. v. Meyer. Verfasser schöpft aus Napoleon I., Bunsen, Stahl, Beseler, J. G. Schubert, Alex. v. Humboldt; aus Dichtung und Prosa der Belletristik: Sophokles, Dante, Schiller, Goethe, Lessing, Herder, Jean Paul, Bettina, Byron, Bogumil Golz, L. Schefer; er hat sich endlich auch in die Schöpfungen des Orients versenkt: Rabbinen, Dschilaheddin, Mehmed, Bhagavad-Gita.

a) „Die Seele wird von Gott belehrt und von ihm genährt; je mehr sie mit ihrem ganzen Leben es vermag, in das Uebersinnliche ihre Wurzeln einzuschlagen, umsomehr erfährt sie dessen Keimkraft, und in ihr den Pro-

seligende Kraft und Fülle, das Bewußtsein des echten Lebensgutes, das in dem Mysterium ruht, redet er (S. 275) über das alttestamentliche Heiligtum, führt er (S. 182) das Wunder der Erscheinung Christi vor die Augen des Glaubens [a]), drückt er (S. 189) die Zuversicht des christlichen Glaubens auf den Sieg des Evangeliums aus! [b]) Und „die Liebe aller Liebe", das Wunder des Kreuzes, seine Macht, sein Segen, bewegen ihn zu den erhabenen Worten: „‚Gott ist in Christo versöhnt, sein ewiger Zorn hat sich

---

ceß, in dem alle Dissonanzen von Wissen und Glauben überwunden werden, weil darin weder Wissen noch Glauben bleibt, sondern allein die Liebe, welche nicht glaubt und nicht weiß, sondern selig schaut."

a) „Verbum caro factum est. Die Erscheinung des von dem Himmel geschenkten, von der Erde empfangenen Wunders, die Hütte von Bethlehem, umrauscht von den lobsingenden Geisterscharen, die Herrlichkeit des neuen Himmels, dessen Klarheit sich in der Erdennacht aufthut, Augustus, Herodes, die Schriftgelehrten, die Weisen, die Engel, die Hirten, die jauchzende Prophetie der beiden Hochbetagten im Tempel, das Paradies der Kinder, die Weihnachtsfeier der Christenheit, dieses Fest, die metropolis et fons omnium: darin eine mit jedem Festtag neu werdende Fülle von Vorbildern, Bereitungen, Wirklichkeiten. Das Kind in der Krippe, der Prophet mit dem Geisteswort und dem Tiefblick, der Dulder mit der Dornenkrone, der Auferstandene und gen Himmel Fahrende mit seinem Siegesglanz, der König mit der Weltkugel, der Richter vom jüngsten Tage: darin der göttlichen Liebe höchstes Kunstwerk, ‚Gottheit und Menschheit in Einem geeinet'."

b) „Es ist die apostolische Zuversicht, daß die göttliche Thorheit weiser sei als die Menschen, und die göttliche Schwachheit stärker sei als die Menschen. Da die ungebildeten Fischer und Zöllner vor achtzehnhundert Jahren ihre Botschaft von Christo begannen, verletzten sie mit diesen wunderbaren Geschichten, diesen mystischen Geboten Gesetz und Sitte jedes Hauses, beleidigten sie das Nationalgefühl von Hellas und Rom ebenso wie von Israel, traten sie der Aufklärung der Philosophen und der weisen Politik des Staatsmannes ebenso wie den Vorurtheilen und der Sittlichkeit der Menge entgegen; aber damals dachte selbst der vorurtheilsfreieste griechisch-römische Kosmopolit nicht daran, daß, was in diesen Verachteten und Verkannten so still und wunderbar keimte, und dessen Symbol das Marterholz des Sclaven war, über die Götter des Olymps und die Macht des Kapitols den Sieg erringen, das Kreuz über die Krone der Cäsaren aufpflanzen und mit dem Evangelium von dem getödteten und auferstandenen Nazarener die Welt umgestalten würde."

in ewige Gnade verwandelt.' In dieser Wandelung bleibt das eine Wesen Gottes, und in diesem Wesen die eine Heiligkeit und Gerechtigkeit, und die eine erbarmende Liebe. Aber der berühmte Ausruf der christlichen Seele: ,O felix culpa, quae meruit talem habere redemptorem', kennt über dem ersten Reich das höhere Reich, neben der ersten bereitenden die vollkommene Manifestation der Liebe Gottes, in dieser göttlichen Thorheit des Lammes Gottes, in dieser Lauterkeit und Herrlichkeit der sich selbst vergessenden, durch Demut und Entäußerung unwiderstehlichen Liebe, welche mächtiger als alle Macht, allem Widerspruch des hoffärtigen, selbstgerechten Menschenherzens entgegen, aus dem Fluch den Segen, aus dem Tode das Leben wirkt" (S. 207 f.).

Dagegen müssen wir zweifeln, ob wir uns, in Rücksicht auf den einem guten Buche von dieser Tendenz doch zu wünschenden größeren Leserkreis, einer anderen Eigentümlichkeit der Diction des Verfassers ebenso freuen dürfen. Sein Stil ist nämlich in seltenem Grade brachyologisch, prägnant. Sicherlich ist ja zwar diese Tiefe und Fülle der Gedanken bei wenigen Worten in hohem Maße anziehend; ebenso gewiß ist, daß, wo die Gedanken ohne Zusammenhang aneinander gereiht scheinen, ein tiefer innerer Zusammenhang besteht: allein diese gedrängte, änigmatische Sprache setzt eine hohe Bildungsstufe beim Leser voraus und hindert das Buch, ein leicht zugängliches, in seiner ganzen Gediegenheit bald offenbares und segensreiches Gemeingut aller Gebildeten und für den erhabenen Gegenstand warm sich Interessirenden zu werden.

Verfasser hat seine Arbeit in zwei Bände getheilt; der zweite Band soll die praktische und historische Seite des Gegenstandes darstellen. Der vorliegende erste Band legt die ihm zugefallene theoretische Seite in vierzehn Kapiteln dar. Im ersten Kapitel: „Die Frage nach Humanität und Christentum", flößt Verfasser sich und dem Leser Muth und Freudigkeit zur Erfüllung der Aufgabe ein. Ist Humanität und Christentum auch ein vielbesprochener Gegensatz, so doch auch eine tiefbedeutsame Harmonie. Der Streit um das Christentum ist der Streit um das gotterfüllte Menschendasein. Wir sollen nach dem hohen Ziel des Lebens des Menschen und Christen den Weg forschen, und weil wir's sollen,

können wir's. Zuvor aber muß Verfasser (Kap. 2) mit den modernen Humanitätsanschauungen sich auseinandersetzen. Er findet in ihnen die moderne Zerrissenheit. Humanität heißt uns Recht und Bildung jedes Einzelnen, Humanität ist uns aber auch Organisation. Und doch fehlt uns der zur rechten Organisation nöthige freie Mensch. Als den einzigen Weg zur Freiheit und Einigung nennt Verfasser den, daß die Tiefen des christlichen Mysteriums sich vor uns aufthun, und so die Geister den höheren, einigenden Mittelpunkt ihres inneren Lebens gewinnen. Der wahrhafte Mensch ist der religiöse Mensch. Verfasser bahnt sich weiter den Weg zur Lösung seiner Aufgabe, indem er (Kap. 3) die Einheit des Lebens aufsucht. Er betont hier den Begriff der Persönlichkeit. Das Menschenleben ein Chaos, die Persönlichkeit soll daraus werden; aus und in der Entfaltung des Besonderseins entsteht das Ineinander des Lebens. Er weist darauf hin, daß, wie in der Schöpfung Anfang und Ende, so im Geistesleben Freiheit und Nothwendigkeit geschieden und geeint sind, daß aber wiederum nur die christliche Anschauung das wahrhafte Centrum des Alls, die Liebe, kennt. Die Natur verklärt der Geist; der endliche Geist führt zum allwaltenden Leben des ewigen Geistes; die Hingabe an diesen und die ewige Vollendung in diesem ist Quell, Kraft und Ziel aller wahren Humanität. Hiermit hat Verfasser dann zugleich das centrale Leben (Kap. 4) gefunden. Das „in Gott" zeigt er als den großen Lebensfactor, der das Reale und Ideale des Lebens in eins umbildet. Gerade die hieraus folgende Forderung der Wiedergeburt versteht aber das moderne Antichristentum am wenigsten; die Medicina coelestis, welche die Seele in das Reich des Lebens versetzt und darin erhält, strömt nur aus dem Evangelium.

Hat Verfasser so, die Lösung seiner Aufgabe vorbereitend, gezeigt, wie alle wahre Humanität zum Christentum hindrängt als ihrem Quell, ihrer Kraft, ihrem Ziel, so führt er jetzt, an die eigentliche Lösung gehend, in's Heiligtum der christlichen Offenbarung, aus der Welt in den Tempel Gottes ein. Das Christentum — zeigt Kap. 5: der christliche Humanitätsbegriff — will nicht Frieden mit dem Menschentum um jeden Preis, es will sich nicht

an die in der Menschheit ihm widerstrebenden Elemente gefangen geben; vielmehr ist der unversöhnliche Kampf des Christentums gegen den Gegensatz, den es in der Menschheit findet, gerade das Durchgreifende und Charakteristische des biblischen Humanitätsbegriffes. Aber das Christentum will, indem das Wesen Gottes das reicherfüllte Leben der Creatur wird, die ganze Menschheit verklären, vereinigen und vollenden; es will, die Welt in ihm besiegend, den Menschen zum wahren Menschen machen, es will dies durch die Offenbarung. Das Aergernis der Welt am Mysterium zu beschwichtigen, zeigt Kap. 6: Mysterium und Offenbarung, daß gerade aus dem verborgenen Abgrund des Mysteriums der Inhalt der Offenbarung als Licht dem Geiste aufgeht und ein neues Geistesleben bringt. Als Fundament der Offenbarung nennt Verfasser die Gnade. Die Offenbarung vollzieht sich in der Schöpfung; das universum ist das omnia uni versum. Verfasser führt es den aus irrigen Humanitätsrücksichten der Offenbarung Widerstrebenden zu Herzen, daß trotz der Störung durch die Sünde es doch die ewige Bestimmung der Menschenseele bleibt, das Andere für die Offenbarung der Gottheit zu sein und zwar für die Offenbarung in Christo, denn das A und O aller Offenbarung ist die Versöhnung und Welterlösung in Christo; Christus ist das Mysterium, das Offenbarung geworden ist. Weit entfernt, daß das Evangelium gegen die Humanität ist, wird uns vielmehr der Christus, die Christenheit, der neue Kosmos als Beweis für das Evangelium genannt. Der neue Mensch ist des Evangeliums Forderung, seine immer neue Probe und sein großer Tausch. In Christo ist der neue Kosmos vorgebildet, der neue Geist und die neue Natur, beide in erhabener, verklärter Einigung. Mysterium und Offenbarung fordern aber den Glauben, von ihm handelt Kap. 7. Obwol der Glaube sein eigenes Wesen von allen Lebenszweigen trennt, ist er doch auf allen Lebensstufen die überall Harmonie bringende Erscheinung. Erst der Glaube bringt den vollen Selbstbesitz; höherer Repräsentant der Humanität als der Genius bleibt der Wiedergeborene. Es wird uns dargelegt, wie der Glaube den Menschen erzieht und, zur Liebe, zur Hoffnung, zum Gebet werdend, den Menschen bekehrt und heiligt. Darauf wird der Glaube als ein

Wissen, Fühlen und Wollen vorgeführt und gezeigt, wie erst der Glaube auf allen drei durch die Sünde gestörten Gebieten die Vollkommenheit bringt. Den Conflict zwischen Glauben und Wissen findet Verfasser nur in den Mängeln der menschlichen Entwicklung begründet; beide sind unzertrennlich verbunden, brauchen einander, müssen ihre Gebiete bewahren, werden aber im Aufstreben nach den höheren Regionen ihre Einigung finden. Das Wollen allein bringt's nur zum Moralismus, Nomismus, Methodismus. Erst der Gottes Willen wollende Glaube bringt die Freiheit.

Nachdem Verfasser so gezeigt hat, wie der Glaube als die Hingabe dessen, was Persönlichkeit in uns ist, sich gründet und als diese Persönlichkeit selbst sich entfaltet, geht er auf die einzelnen kirchlichen Dogmen als Glaubensobjecte und zwar zunächst auf die Christologie ein. Ihr widmet er allein vier Kapitel: der Gottmensch (Kap. 8), die Menschwerdung des Gottessohnes (Kap. 9), die zwei Naturen in Christo (Kap. 10), die drei Aemter Christi (Kap. 11). Hier, wo die mit der Humanität Abgötterei Treibenden vorzugsweise als Gegner sich erweisen, sind wir am gespanntesten auf das, was Verfasser als Friedensbote sagen wird. Kap. 8 erinnert die Gegner daran, daß sie selbst ja das Factum des wahrhaften Lebens, das Ideal, das eine reale Gestalt hat, suchen und wollen, daß sie es aber nirgends in den Menschen finden, sondern nur in Christo, der vollen Einigung zwischen Gottheit und Menschheit. Kap. 9 gibt zu, daß die Menschwerdung des Gottessohnes das unbegreiflichste Geheimnis ist, nennt sie aber auch das gewisseste und göttlichste Geheimnis. Erst als Christus das neue fiat lux gesprochen, ist die Urreligion wiederhergestellt, das Paradies aufgeschlossen, hat die gottverklärte Schöpfung in der Welt- und Seelengeschichte begonnen. Verfasser muß behaupten, daß auch ohne die Dazwischenkunft der Sünde das ewige Wort Mensch geworden wäre, schon deshalb, weil der Gottessohn nach seiner trinitarischen Stellung auch der Mitbegründer und Vollender des Weltalls ist. Der Philosophie gegenüber betont er, daß die Menschheit nicht durch einen Denkproceß erlöst werden kann, sondern durch Leben und That, die erst und nur das Christentum habe; in Christo, dem Mikrokosmos in dessen höchster Erscheinung,

trete die volle Lebenswahrheit der Persönlichkeit im reinen Originalbilde entgegen. Gegen den modernen Unglauben führt Verfasser (S. 202 ff.) schlagend den Beweis für die Gottheit Christi. Er macht gegen den Pelagianismus die Nothwendigkeit der Menschwerdung geltend und zeigt, wie ihre Möglichkeit dem christlichen Bewußtsein aus dem Wesen Gottes feststehe. Nachdem er darauf die einzelnen Stufen der Erniedrigung besprochen, schließt er schön: „Aber dieser Weg des Gehorsams, ein Weg des Todes für ihn (Jesum), wird ein Weg des Lebens für uns und stellt mitten in die Menschheit das Bild des wahrhaften Humanismus, die ganz einzige Persönlichkeit, über der das Wort ertönt: Das ist mein lieber Sohn, den sollt ihr hören.“ — Gegenüber den Zweifeln an der Möglichkeit, eine Darstellung des Wesens der Einigung der beiden Naturen zu finden, hält Verfasser (Kap. 10) sich an das Axiom: natura humana capax divinae, betont die Thatsache, daß, was Christus von uns will, er vor uns und für uns ist, daß in seiner Erscheinung die Macht und Fülle der wahrhaften Persönlichkeit gegeben ist, und nennt diese Persönlichkeit in Christo den lebendigen Punkt, in dem beide Naturen sich geeinigt haben. In dem Geschichtsbilde Jesu werden wir überall auf den doppelten Zug des Geheimnisses und der Offenbarung aufmerksam gemacht. So sehr Jesu Geschichte die eines wirklichen Menschen ist, so ist Jesu Entfaltung allein doch die eines wahren Menschen, weil ohne Sünde. Die Verehrer des Classischen und Unsterblichen werden darauf hingewiesen, daß sie das Höchste und Wahrhaftigste im Leben Jesu finden, die Macht des Ewigen in voller Incarnation. Verfasser zeigt dann, wie die allein in Christo repräsentirte volle innere und äußere Harmonie sich intensiv und extensiv in fortschreitendem Werden entfaltet; aus der Wirklichkeit der Versuchung entsteht die Wirklichkeit der sittlichen Verklärung. Die Wunder Jesu stehen fest, aber sie sind nur Wirkungen des höheren Lebens; wichtiger ist das Wesen dieses Lebens; das eigentliche Wunder ist das neue Princip der Gnade und des Lebens und dessen wunderbare Geisteswirkungen. Schön zeigt Verfasser an Jesu Weg von Golgatha in den Himmel jeder Christenseele und der wahren Humanität ihren Weg und ihr Ziel: in dem Tode und Dunkel des Lebens zur ersten

Auferstehung, zur Wiedergeburt, zu kommen und dann bis zur Himmelfahrt sich zu erheben. — Im elften Kapitel: von den drei Aemtern Christi, tritt die Absicht des Verfassers recht sichtlich hervor, das kirchliche Dogma festzuhalten und die Gegner unter den Humanisten dafür zu gewinnen, und zwar in ihrem eigenen Interesse, weil dies allein der Weg zur wahren Humanität sei. Die drei Aemter Christi sind nöthig, weil das Heil für den ganzen Menschen und Kosmos ist und den ganzen Menschen und Kosmos fordert. Verfasser findet in der Sünd- und Irrtumslosigkeit Christi den Ausdruck des vollkommenen gottmenschlichen Lebens. Was Christus lehrt, ist das lebendige Wissen; seine Lehre ist das Wort von seinem Wesen, nicht bloße Inspiration, sondern Incarnation. Verfasser fordert für die Anselmische Satisfactionstheorie die Anerkennung des unendlichen Sündenelends und den Dank für die unendliche Erlösung, gibt aber zu, daß die starre juristische Fassung und die Steifheit zu beseitigen ist, welche vergißt, daß Sünde und Gnade in der wirklichen Welt nicht isolirte und erstarrte Factoren sind, sondern daß, wie die Sünde concretes Leben, so auch die ewige Weisheit und Gnade in dem wirklichen Leben von Natur und Geschichte dem natürlichen Leben das höhere infundire in innerem ethischen Proceß. Er fordert vom Rationalismus die Anerkennung, daß nicht nur den Ausbrüchen des Bösen zu wehren, sondern auch Fluch und Schuld des Bösen zu sühnen ist; wie aber von aller sentimentalen Schwachheit, so will er ganz richtig auch von aller Rachsucht und aufwallenden Leidenschaft die severa misericordia fern halten. Und nun, wie ernst, wie entschieden, und doch wie lockend und gewinnend zugleich: „Der Galgen des Sclaven wird zum Freiheitsbaum der Geschichte. Am Kreuz vollzieht sich die ewige Krisis. Von der That der Liebe geht das furchtbarste Gericht aus. Der Baum des Kreuzes ist der andere Baum der Erkenntniß!“ — Das königliche Amt Christi gibt dem Glauben des Menschen seine Bedeutung und Erfüllung. Die Einheit von Zeit und Ewigkeit ist dem Verfasser das große Wort des Königreichs Christi. Er geht von hinnen und bleibt das feste persönliche Centrum; was nicht aus Christi Leben ist, verfällt dem Gericht; Menschen werden wir, wenn wir Christen werden. Und

doch kein Zwang, keine mechanische Ordnung. Natur und Geist kommen im neuen Leben des Christen in neue, viel innigere Verbindung. Die großen Ziele der Offenbarung zeigen das vollendete Wesen der Humanität, die weltbeherrschende und vollendende Macht des Heiligen. Die Zweifler am Erfolg erinnert Verfasser daran, daß es auch im Geistesleben Gewitter, Irrsterne und Seuchen gibt. — Nach dieser christologischen Darstellung geht Verfasser auf die Lehre vom heiligen Geist ein (Kap. 12) und auf das Werk des heiligen Geistes, indem er Kap. 13 Sünde und Gnade und Kap. 14 die Erneuerung im heiligen Geiste behandelt. Ist Christus der wahren Humanität nöthig, so auch der heilige Geist, denn durch den Geist kommen wir zu Christo. Verfasser zeigt in längerer Darlegung und Kritik des Naturgeistes, des Geistes der Bildung, des Eros Plato's, der Kant'schen, Hegel'schen und Fichte'schen Philosophie, daß der Philosophie über der Einheit das Bewußtsein des Unterschiedes von Gottesgeist und Menschengeist zu sehr schwand, daß die Philosophie in ihrer Lehre vom Geist keinen rechten Halt hat, daß diesen Halt erst die Schrift und christliche Erfahrung gibt, daß die Einheit des heiligen Geistes und der Strom des heiligen Lebens der Liebe, der alle Fernen der Zeiten und Räume verbindet, der christlichen Erkenntnis verborgenes, strahlendes Kleinod ist. Der allem das Leben gibt, sollte der nicht Leben haben? Gottes Leben ist das Leben der Liebe. Wie der Geist der verbindende und abschließende in der Gottheit ist, wie ohne den Geist wol Unterschied und Gemeinschaft, aber nicht Einheit von Vater und Sohn in der Gottheit wäre, so vollendet der Geist auch nach außen die Einigung. In Kap. 13 zeigt Verfasser zunächst mit ergreifenden Worten das intensive Wachsen des sündlichen Verderbens, aber auch daß, obwol es einen Lehrlings-, Gesellen- und Meistergrad der Sünde gebe, doch jede Sünde mit der tiefsten Sünde zusammenhänge, wie ein beginnender Riß mit dem völligen Bruch. Und er thut recht daran, dies zu betonen, denn nur durch Buße führt ja der Weg zum Glauben; jetzt und einst wußte der Humanismus viel von Unglauben, weil er wenig von Buße wußte. Die Rettung aus dem Abgrund, die Wiedergeburt, muß Gott geben; menschliches Ringen macht annehmbar, aber nicht

gerecht. Wo Gott aber begnadigt, geht es von Gnade zu Gnade. In der dreifachen Wirkung der Gnade liegt das „in Gott“ des christlichen Humanitätsbegriffes. Ueber die schöne Seele, die geniale Natur, diese Werke moderner Bildung, hinweg bildet die Gnade zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. In dem schweren Kampf des Lebens fällt freilich alle Illusion, aber die höchste Bedürftigkeit begnadigt die wirkungsreichste Erlösung. Die Erneuerung im heiligen Geiste beschäftigt den Verfasser zuletzt. Er lockt die Humanisten mit dem herrlichen Ziel aller wahren Humanität, mit der Gemeinde der Heiligen. Der Geist geht, sie zu schaffen, übernatürliche Wege, und doch folgt jede Bewegung wieder dem natürlichen Gesetz. Verfasser erinnert das moderne Humanitätsstreben daran, daß es die innere Herzensleere nicht überwinden kann, und zeigt dagegen, wie dem Glauben der Reichtum des unendlichen Lebens sich aufthut, wie der „Christus in uns im heiligen Geiste“ der Anfang ist, daraus das Wachstum sich gestaltet. Der Glaube bringt jedem Wiedergeborenen eine besondere Aufgabe, aber in der Verschiedenheit bleibt die Einigkeit des Geistes. Die Freiheit wirkt im Verbande der Gemeinschaft. Er nennt es die Hoheit des Christentums, daß es der Menschheit das Auge für die durchgeistete, gottbeseelte und harmonisch geeinte societas aufgethan hat. Auf die Frage, wo der Weg zum wahrhaften Christentum mitten in der Christenheit, wo sein heiliger Erneuerungsodem, wo die Einheit der Kirche sei, antwortet er, es sei der königliche Weg der Wahrheit, der Weg der ewigen Gottesgebote. In dem pax vobiscum des Erlösers ist die Einheit gegeben. Das ist die christliche Einigung, welche die siegende, untheilbare, höhere Affirmation als Kraft und Macht der Einheit mitten unter die Streitenden stellt, und dadurch beider Rechte sichert, daß sie beider Rechte in dem höheren Centralen einigt. Mit dem Blick Jacob Böhme's auf die Zeit und Ewigkeit, wo ein eitel Paradies sein wird, schließt Verfasser sein Buch. — —

Daß seine Arbeit unter dem Segen von oben dazu beitrage, mitten in unserer Zerrissenheit die Anschauung der höheren Lebensmacht näher zu bringen und den Geist des christlichen Glaubens und der christlichen Einheit zu nähren, dem es im Herzen versiegelt

wird: ecclesia est societas fidei et spiritus sancti — dies wünscht der Verfasser, und er hat durch das schöne, verheißungsvolle Ziel, das er erstrebt, und durch die Gediegenheit seiner Arbeit Recht und Grund gegeben, die Erfüllung seines Wunsches in reichem Maße zu hoffen.

Richter, Pastor in Rohlsdorf bei Pritzwalk.

3.

Johannis Staupitii, Ordinis S. Augustini per Germaniam Vicarii generalis, opera quae reperiri potuerunt omnia edidit **J. K. F. Knaake.** Vol. I. Potisdamiae apud A. Krausnick 1867.

Mit dem besonderen Titel:

Johann von Staupitzens sämtliche Werke, herausgegeben von **J. K. F. Knaake,** Lehrer und Prediger am Cadettenhause zu Potsdam. Erster Band. Deutsche Schriften. (186 SS. 8°).

Es ist sehr erfreulich, daß den Ausgaben der Werke der Reformatoren ersten und zweiten Ranges auch solche sich jetzt anschließen, deren Urheber zwar nicht den Reformatoren selbst beizuzählen sind, wol aber in enger Verbindung mit einzelnen derselben stehen und großen Einfluß auf sie gehabt haben. Zu diesen gehört namentlich auch Johann von Staupitz.

Als derselbe nach seinem Eintritt in den Augustinerorden auf verschiedenen Universitäten, zuletzt von 1497 an in Tübingen, philosophischen und theologischen Studien obgelegen hatte und 1500 als Prior des dortigen Augustinerklosters zum Doctor der Theologie promovirt war, gewann er die Gunst Friedrichs des Weisen,

Kurfürsten von Sachsen, da er nicht bloß durch seine vornehme Abstammung, sondern auch und mehr noch durch Adel der Gesinnung, Geist, Bildung, praktische Tüchtigkeit und weltmännische Gewandtheit sich auszeichnete, wozu noch ein stattliches Aeußere kam. Deshalb wählte ihn dieser Kurfürst bei der von ihm beabsichtigten Stiftung der Universität Wittenberg neben seinem Leibarzte, dem D. Martin Pollrich von Mellerstadt, zu seinem Beirathe. Staupitz folgte diesem Rufe, und reiste dann im Auftrage des Kurfürsten nach Rom, um bei dem Papst Alexander VI. die Privilegien für die zu errichtende Universität auszuwirken. Nach deren Erlangung wurde darauf 1502 diese Hochschule gestiftet, Mellerstadt zum ersten Rector derselben, und Staupitz zum Professor und ersten Decan der theologischen Facultät ernannt. Im folgenden Jahre 1503 wurde letzterer von dem Ordenscapitel zu Eschwege einstimmig zum Augustiner-Generalvicar für Deutschland erwählt. Durch dieses hohe Amt wurde er zu Inspectionsreisen durch ganz Deutschland genöthigt; außerdem wurde er von dem Kurfürsten wiederholt an geistliche und weltliche Höfe gesandt, vertrat auch 1512 im Laterançoncil zu Rom den Erzbischof von Salzburg.

Auf einer jener Inspectionsreisen kam er auch in das Augustinerkloster zu Erfurt, in welches Luther 1505 eingetreten war, lernte diesen hier kennen und nahm sich seiner väterlich an. Er tröstete ihn, der von schweren Geisteskämpfen beunruhigt war [a]) und sich außerdem harten asketischen Uebungen unterwarf [b]), verwies ihn bei seinen schweren Gedanken über die Gnadenwahl auf die Wunden Christi [c]). Auch verbesserte er seine äußere Stellung im Kloster, gab ihm Anleitung zum Studium der heiligen Schrift, der Werke Augustins und der Mystiker, verhalf ihm so zu einer richtigeren religiösen Erkenntnis, und veranlaßte dann 1508 seine Berufung an die Wittenberger Universität als Docent zunächst der Dialektik und Ethik. Hier in inniger Freundschaft mit ihm verkehrend bewog ihn Staupitz auch zum Predigen und 1512 zur Promotion als Doctor der

---

a) Vgl. meine Ausgabe der lateinischen Tischreden Luthers II, 290f.
b) Ebend. III, 183.
c) Ebend. I, 80.

Theologie [a]). Einen neuen Beweis seines vollen Vertrauens gab ihm Staupitz auch dadurch, daß er ihm 1516 für die Zeit seiner durch eine Reise nach den Niederlanden verursachten Abwesenheit die Inspection von vierzig Klöstern in Sachsen und Thüringen übertrug. Auch zum Auftreten gegen den durch Tetzel betriebenen päpstlichen Ablaßkram trieb ihn Staupitz an [b]), stand ihm dann gleichfalls im October 1518 in Augsburg bei den Verhandlungen mit dem Cardinal Cajetan zur Seite und half ihm, daß er von dort sicher entkam. Bald darauf aber zog sich Staupitz von der ihm bis dahin so wichtigen Sache der Reformation zurück, ging 1519 nach Salzburg, wurde hier bei dem zum Erzbischof ernannten Cardinal Matthias Lang Hofprediger, legte 1520 sein Amt als Augustiner-Generalvicar nieder [c]), wechselte 1522 mit päpstlicher Genehmigung den Orden und wurde Abt des Benedictinerklosters St. Peter zu Salzburg, später noch Vicar und Suffragan des Erzbischofs. Er starb am 28. December 1524 und wurde in der St. Veitskirche zu Salzburg begraben.

Von der zu seiner Zeit herrschenden scholastischen Theologie abgestoßen, hatte sich Staupitz dem Studium der heiligen Schrift, der Werke Augustins und der Mystik zugewandt und darin Befriedigung gefunden. Seine Theologie schließt sich einerseits an Augustin, andererseits an die heilige Schrift, besonders an Paulus an. Das Eigentümliche seiner Mystik besteht nicht bloß in ihrer Verbindung mit dem Augustinismus, sondern auch in dem einfachen, biblisch-praktischen Geiste derselben. Durch diese seine Glaubenslehre und die darauf gestützten Ermahnungen und Belehrungen wirkte er gleich anfangs schon in Erfurt mächtig auf Luther ein, welcher von da an erst das Unzureichende und Verkehrte des mönchischen Werkdienstes erkannte und sich dem Evangelium von der Gnade Gottes in Christo zuzuwenden begann. Besonders auch in der Lehre von der Buße empfing er von Staupitz eine tiefe und

---

a) Ebend. III, 154 vgl. 109.
b) Ebend. III, 188.
c) Sein Nachfolger wurde Wenzel Link; sein Vorgänger war Andreas Proles gewesen.

nachhaltige Einwirkung, wie er selbst in dem Briefe vom 30. Mai 1518 (bei de Wette I, 116—118) ihm bekennt. Er nennt sich deshalb in der Ueber- und Unterschrift dieses Briefes seinen discipulus, ihn als denjenigen anerkennend, durch welchen das Licht des Evangeliums in seinem Herzen zu leuchten anfing.

Demnach ist Staupitz, obgleich er nicht direct am Reformationswerke sich betheiligt hat, desto mehr indirect als Mitarbeiter zu betrachten, indem er durch seine Ermahnungen und Belehrung Luthern zur richtigen Erkenntnis leitete und durch seinen Einfluß ihm die Stellung verschaffte, in welcher er die erkannte Wahrheit am wirksamsten verbreiten konnte. Hieraus ergibt sich die Wichtigkeit von Staupitzens Schriften, da wir seine Lehre, von welcher wir in Luthers Schriften und Tischreden nur Bruchstücke und einzelne Aussprüche finden, wenigstens in einzelnen derselben im Zusammenhange kennen lernen.

Man kannte bisher außer zehn Briefen folgende Schriften von ihm: 1) eine ganz scholastisch gehaltene kleine Abhandlung: De audientia missae in parochiali ecclesia [Tubing. 1500], in welcher aber sein Name bloß unter der kurzen Vorrede steht, weshalb seine Autorschaft bei dieser Schrift bezweifelt werden kann; 2) Constitutiones fratrum Heremitarum Sancti Augustini etc. 1504, worin er die von ihm als Generalvicar für Deutschland gesammelten und revidirten Ordensstatuten herausgegeben hat; 3) Von der Nachfolge des willigen Sterbens Christi [1515]; 4) De exsecutione aeternae praedestinationis [1517]; 5) Von der holdseligen Liebe Gottes [1518]; 6) Von unserem heiligen christlichen Glauben [1525].

Ueber diese Schriften und ihren Verfasser geben Carl Ludw. Wilib. Grimm (De Joanne Staupitio) in Christ. Friedr. Illgens Zeitschrift für historische Theologie (1837; II, 58—126), Ant. Dan. Geuder in seiner Dissertatio inauguralis: Vita Joannis Staupitii, ad probatissimorum quorumdam librorum fidem examinata et composita (Gottingae 1837, 4°; IV, 52 pagg. cum tab. lithogr.) und C. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation II, 256—278 ausführliche Nachricht; eine kurze gibt H. Mallet in seinem Artikel „Staupitz“ in Herzogs Real-

Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (XV, 17—28), welchem ich bis hierher hauptsächlich gefolgt bin. Nach den vier letzten jener Schriften Staupitzens hat Ullmann (a. a. O., S. 269—276) eine Skizze und Charakteristik der Theologie desselben gegeben, womit Grimm (a. a. O., S. 97—115) zu vergleichen ist.

Da bisher noch keine Gesamtausgabe seiner Werke erschienen war, so ist es ein sehr verdienstliches Unternehmen des Herrn Predigers J. K. F. Knaake, eine solche herauszugeben. Er hat sie der theologischen Facultät der halle'schen Universität bei Gelegenheit der im Jahre 1867 festlich begangenen fünfzigjährigen Jubelfeier ihrer Vereinigung mit der Wittenberger gewidmet und damals die ersten gedruckten Bogen überreicht. Sie ist in zwei Bände getheilt, deren erster bereits zu Ende des Jahres 1867 erschienen die deutschen Schriften enthält; der noch zu erwartende zweite wird die lateinischen umfassen.

In der Vorrede des ersten Bandes gibt Herr Knaake eine kurze Nachricht über seine Quellen und sein Verfahren bei dieser Ausgabe. Er gibt darin bisher Ungedrucktes und schon früher Gedrucktes. Das Erstere bot ihm theils die Herzogl. Bibliothek in Gotha, theils das v. Scheurl'sche Familienarchiv, welches jetzt im Germanischen Museum zu Nürnberg sich befindet, dar; das Letztere dagegen fand er außer seiner Privatsammlung größtentheils in der Berliner Königlichen Bibliothek. — Jeder Schrift wird eine historische und literarische Einleitung vorangestellt. Der Text wird bei den schon früher im Druck erschienenen nach den ältesten und bewährtesten Ausgaben wiedergegeben und, wo es mehr als eine gibt, die Abweichungen der andern am untern Rande verzeichnet; nur offenbare Druckfehler werden berichtigt und bei den lateinischen veraltete Interpunctionsweisen der Deutlichkeit wegen in die jetzt üblichen verändert.

Der vorliegende erste Band enthält folgende Schriften:

1) Litterae testes, 7. Dec. 1510 (S. 13).

Eine Quittung, welche Staupitz als Augustiner-Generalvicar am 7. December 1510 zu Wittenberg ausgestellt hat. Sie war bis dahin noch nicht gedruckt, sondern nur lithographirt in A. D. Genders

oben angegebener Dissertation auf der beigefügten Tafel aus der Originalhandschrift bekannt gemacht.

2) Concionum epitomae. Sententiae. Sermones convivales. 1517. (S. 13—50.)

Diese Stücke waren noch nicht gedruckt und deshalb bis dahin ganz unbekannt. Sie finden sich in einer Handschrift des zuvor erwähnten Scheurl'schen Archivs, welche großentheils Briefe des sechzehnten Jahrhunderts enthält. Hierin nehmen zwischen den Jahren 1516—1518 die Auszüge aus Predigten vierundzwanzig Folioblätter und die Tischreden dreizehn Seiten ein. Die letzteren wurden von dem Nürnberger Rechtsgelehrten D. Christoph Scheurl am 8. Jan. 1518 an einen ungenannten Freund geschickt. In dem Begleitschreiben werden sie sermones convivales reverendi primatis nostri genannt, und Lazarus Spengler als derjenige bezeichnet, welcher sie ohne Staupitzens Vorwissen aufgezeichnet habe. Vielleicht machte eben derselbe auch jene Auszüge aus Staupitzens Predigten, welche in demselben Briefe mit den Worten eius (Staupitii) doctrinae ecclesiasticae gemeint sein könnten. Staupitz war im December 1516 und in den Monaten März und April 1517 zu Nürnberg. In diese Zeit fallen demnach auch seine dortigen Tischreden und Predigten. Daß namentlich jene Predigten dem Jahre 1517 angehören, ergibt sich auch aus der Vorrede der von Caspar Güttel in Eisleben 1518 gehaltenen und herausgegebenen Predigten, welche folgenden Titel haben: „Ein fast fruchtbar buchlein von Adams Wercken, vnd gottes genaden mit vnterricht wie recht beichten, busszen, vnd das hochwirdigist Sacrament selig tzu entpfahen im Augustiner Closter tzu sandt Anne vor Eisleben dise heiligste fasten gepredigt vnd gegeben" (1518, 7½ Bogen 4°). Zu Anfang dieses Buches sagt nämlich der Verfasser, daß er zwar den größten Theil aus dem Apostel Paulus und Augustin, einiges aber aus den von Staupitz im vorhergehenden Jahre (1517) zu Nürnberg gehaltenen Predigten „von der Beichte, der Buße und der seligen Empfahung des Sacraments" geschöpft habe. Er hatte also diese Predigten vollständig oder im Auszuge. Da nun eben jene Predigtauszüge auf die genannten Gegenstände sich beziehen und ein von Scheurl an Caspar Güttel am 22. Januar 1517 geschriebener Brief die

Freundschaft beider bezeugt, so ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch der ungenannte Freund, an welchen Scheurls obenerwähnter Brief vom 8. Januar 1518 mit den beigelegten Tischreden gerichtet war, Caspar Güttel in Eisleben sei, und daß derselbe auch Staupitzens Predigten von jenem Nürnberger Freunde empfangen habe.

Dieser zweite Abschnitt enthält, wie seine Ueberschrift anzeigt:

a) Auszüge aus (7) Predigten Staupitzens (S. 15—27. 36—39);

b) Etliche christliche und sittliche Sentencien desselben (S. 27—36. 39—42);

c) Etlich Nutzlich leren vnd facecien die der Erwirdig vnd gaistlich herr Johann von Staupitz doctor vicarius Augustiner ordens etlichen erbern personen die mit Jme die malzeit genomen mundtlich also Vber tisch mitgetailt hat (S. 42—49).

Diese dritte Abtheilung bildet ein kurzes Seitenstück zu Luthers Tischreden, aus welchen sich für die zweite Abtheilung mehrere Beiträge entnehmen lassen (cf. Lutheri Colloq. lat. nach meiner Ausgabe I, 51. 80. 136; II, 2. 275. 290. 292; III, 109 sq. 135. 154).

3) De imitanda morte Jesu Christi libellus. 1515. (S. 50—88.)

Dieses der kranken Gräfin Agnes von Mansfeld zugeeignete, in fünfzehn Kapitel eingetheilte „Buchlein von der nachfolgung des willigen sterbens Christi“ erschien zuerst 1515 zu Leipzig bei Melch. Lotther (30 Blätter 4°), wurde bei Lebzeiten des Verfassers nochmals 1523 (22 Blätter 4°) ohne Angabe des Ortes gedruckt, und dann noch im siebzehnten Jahrhundert einigemal neu aufgelegt. Die Titel jener zwei ältesten Ausgaben sind S. 51 genau angegeben. Der jetzige Herausgeber hat die erste Ausgabe wieder abdrucken lassen und die Randbemerkungen derselben nebst den Abweichungen der zweiten Ausgabe am untern Rande verzeichnet.

4) De amore Dei libellus. 1518. (S. 88—119).

Diese Schrift Staupitzens von der Liebe Gottes, welche aus seinen zu München 1517 gehaltenen Predigten hervorgegangen war und als seine bedeutendste gilt, erschien zuerst 1518, wie die vorige, in Leipzig bei Melch. Lotther, mit dem Titel: „Ein seligs newes Jar von der lieb gottes“, weil sie vom Verfasser der Fürstin

Kunigunde, Gemalin des Herzogs von Baiern, Alberts IV., Tochter des Kaisers Friedrich III., zum Neujahrsgeschenk übersandt wurde (16 Blätter 4⁰). In demselben Jahre wurde sie auch, wie aus der Schreibweise des Titels „Ain säligs newes jar. Von der lieb gottes“ ersichtlich ist, in einer nicht genannten süddeutschen Stadt (Nürnberg?) [a]) gedruckt (32 Blätter 4⁰). Im Jahre 1520 wurde sie auf's neue, aber vielfach verändert, mit dem Titel: „Von der liebe gottes ein wunder hübsch vnderrichtung“ in Basel von Adam Petri gedruckt (18 Blätter 4⁰). Die an vielen Stellen gemachten Veränderungen werden dem Caspar Schwenckfeld zugeschrieben. Diese veränderte Ausgabe wurde dann, vielleicht bald darauf, in einer süddeutschen Stadt (wie man aus der Schreibweise „Ain, baide“ statt „ein, beyde“ ersieht) nochmals ohne Angabe des Jahres und Ortes (18 Blätter 4⁰) gedruckt. Die Titel dieser vier bei Lebzeiten des Verfassers erschienenen Ausgaben sind S. 88 f. genau verzeichnet und beschrieben.

Später wurde dieses Buch wiederholt neu herausgegeben, besonders von Joh. Arndt, welcher dasselbe zusammen mit einer andern Staupitzischen Schrift (siehe unten) mit folgendem Titel herausgab: „Zwey alte geistreiche Büchlein, Doctoris Johannis von Staupitz, weiland Abts zu Saltzbergk, zu S. Peter. Das Erste. Von der holdseligen Liebe Gottes. Das Ander. Von vnserm H. Christlichen Glauben. Zu erweckung der Liebe Gottes, vnd vermehrung deß Glaubens, in allen Gottseligen Hertzen. Durch Johannem Arndt, Dienern der Kirchen Christi zu Braunschweigk publicirt. Cum Gratia et Privilegio, etc. Gedruckt zu Magdeburg, durch Andreas Seydners Erben. In vorlegung Johan. Francken. 1606.“ 80 SS. kl. 8⁰, wovon die erstere Schrift, mit Weglassung der Vorrede, S. 3—57, die andere nebst der Vorrede S. 60—80 einnimmt.

Auch wurde es mehreremal in's Lateinische und einmal in's

a) An diese Stadt zu denken wird man veranlaßt durch Luthers Brief an Scheurl in Nürnberg vom 5. März 1518 (bei de Wette I, 195 f.), worin er wünscht, daß diese im Buchhandel bereits vergriffene Schrift dort wieder gedruckt werden möchte.

französische übersetzt. Eine der ersteren, welche mir aus der hiesigen Waisenhausbibliothek vorliegt, hat folgenden Titel:

De Amore Dei Tractatus vere aureus; a Reverendo et Pientissimo Patre Domino Joanne Staupiz, S. Theol. Doct. Ordinis D. Augustini Presbytero quondam germanice conscriptus: Nunc in gratiam exterarum Nationum latine editus. Vna cum adjunctis ejusdem materiae Tractatibus selectissimis. Francofurti Apud Lucam Jennisium. M. DC. XXIV.

Diese Schrift füllt 106 Seiten kl. 8°. Statt der Vorrede oder Dedication Staupitzens steht p. 3 sq. die Vorrede des Uebersetzers. Die auf diesem Titel bloß angedeuteten Schriften, welche mit besonderen Titeln und Seitenzahlen angehängt worden, sind:

a) die lateinische Uebersetzung der Schrift, welche auch Arndt mit jener verbunden hat: De Fide Sancta Christiana, D. Joannis a Staupiz, In Ipsius Symbolum: Sum tuus, o Jesu, facias me quaeso beatum. Francofurti. M. DC. XXIV. 26 Seiten kl. 8°;
b) die von Valentinus Crotoaldius 1543 verfaßte Schrift: Novus Homo. 46 Seiten kl. 8°;
c) die lateinische Uebersetzung einer anonymen deutschen Schrift: Corbicula institoria etc. 35 Seiten kl. 8°.

Jene in einundzwanzig Abschnitte (welche in der dritten und vierten Ausgabe, ebenso bei Arndt und in der lateinischen Uebersetzung als gezählte Kapitel erscheinen) eingetheilte Schrift Staupitzens ist hier nach der Leipziger Ausgabe abgedruckt, weil diese wol mit Recht als die älteste und von dem Verfasser selbst veranstaltete Ausgabe betrachtet wird; die Abweichungen der drei anderen Ausgaben sind am untern Rande verzeichnet.

5) De sancta fide christiana libellus. 1525. (S. 119—136.) Diese Schrift „Von dem heyligen rechten Christlichen glauben“ wurde, wie auf dem Titelblatte ausdrücklich erwähnt ist, erst nach des Verfassers Tode (1525) in zwei Ausgaben ohne Ortsbezeichnung (deren jede aus 20 Blättern 8° besteht) veröffentlicht, welche jetzt äußerst selten sind. Sie enthalten eine Vorrede, dreizehn Kapitel mit voranstehendem Register derselben, und einen Beschluß. Von diesen dreizehn Kapiteln drücken aber nur die zehn ersten die

wahre Ueberzeugung des Verfassers aus; die drei letzten: „Von der Tittelchristen irrung; Von dem ordenlichen außfluß der götlichen gaben von Got; Von den Christenlichen wercken", sind ihm von seinen katholischen Freunden in Salzburg, wo er damals Abt des Benedictinerklosters St. Petri war, wol besonders von dem dortigen Cardinal-Erzbischof Matthias Lang, gleichsam abgenöthigt. Dieses sagt der erste Herausgeber dieser Schrift in einer zwischen dem zehnten und elften Kapitel eingeschalteten Bemerkung ausdrücklich. In der anderen Ausgabe, welche von dem jetzigen Herausgeber mit Recht als die zweite betrachtet wird, ist diese Bemerkung, welche anstößig erscheinen mochte, weggelassen. Ein entschiedeneres Verfahren haben Arndt und der lateinische Uebersetzer, welche diese Schrift mit der vorigen vierten, wie dort gezeigt ist, verbunden haben, beobachtet, indem sie diese drei letzten Kapitel (nebst dem Register und dem Beschlusse) ganz weglassen.

Fragt man, wo und von wem diese Schrift nach des Verfassers Tode zuerst herausgegeben sei, so ist wol mit Knaake Wenzel Link, Augustiner in Nürnberg, als Herausgeber, und Nürnberg als Verlagsort zu betrachten. Denn Luthers Brief vom 7. Februar 1525 an denselben (bei de Wette II, 624), worin er den von Link in Frage gestellten Druck einer im Manuscript zur Beurtheilung an Luther übersandten und jetzt von diesem zurückgeschickten Schrift Staupitzens in dessen Belieben stellt, obgleich sie ihm nicht gefällt, ist wol auf dieses Büchlein zu beziehen. Auch deutet die Schreibweise vieler Wörter, wie das im Titel vorkommende „abschayden", und viele andere in der Schrift selbst, z. B. „kain, warhayt, haylosen, mainung" auf einen süddeutschen Verlagsort hin.

Auch hierbei ist die erste Ausgabe zur Grundlage des Textes genommen, und die Abweichungen der zweiten, gleichfalls in Süddeutschland gedruckten, unter dem Texte angeführt.

6) Libellus de executione aeternae praedestinationis a Ch. Scheurlo Noribergensi ex Latino in Germanicum sermonem versus. 1517. (S. 136—184.)

Als Staupitz zur Adventszeit 1516 in Nürnberg, wie oben erwähnt ist, verweilte, predigte er daselbst über die Vollziehung ewiger Vorsehung, über die Gnade Gottes, das Verdienst Christi, die

Rechtfertigung, und über die Vereinigung mit Gott und Christo. Diese Predigt schrieb er dann lateinisch nieder, widmete sie in einem am Neujahrstage 1517 im dortigen Augustinerkloster geschriebenen Briefe dem damals regierenden Bürgermeister Hieronymus Ebner, und übergab sie dem D. Christoph Scheurl. Dieser begnügte sich nicht damit, das von Staupitz lateinisch Geschriebene herauszugeben, sondern übersetzte es auch, zum Behuf allgemeinerer Verbreitung, in's Deutsche. Beides, Original und Uebersetzung, ist 1517 zu Nürnberg bei Friedr. Peypus gedruckt und in vierundzwanzig Kapitel eingetheilt. — Da dieser erste Band der gesammelten Staupitzischen Schriften nur die deutschen enthalten soll, so ist hier nur die bloß in einer Ausgabe erschienene deutsche Uebersetzung, deren Titel S. 137 genau verzeichnet ist (34 Blätter 4°), gegeben, und diese an das Ende gestellt, weil sie nicht vom Verfasser selbst ausgegangen ist; das lateinische Original wird, der beschlossenen Eintheilung gemäß, erst im zweiten Bande mit seinen übrigen lateinischen Schriften folgen.

Das auf diese letzte Schrift folgende nicht paginirte Blatt enthält das Inhaltsverzeichnis dieses Bandes und Berichtigungen zu demselben. — Die äußere Ausstattung dieser Ausgabe ist sehr gut.

Von den obenerwähnten zehn Briefen Staupitzens, welche Grimm gesammelt und seiner Abhandlung (a. a. O., S. 116—126) als Appendix beigefügt hat, sind der erste, dritte, fünfte, sechste, achte, neunte und zehnte lateinisch und können deshalb erst im zweiten Bande dieser Ausgabe erwartet werden; der dritte, an Hieronymus Ebner gerichtete, welcher vor der zuletzt beschriebenen Schrift (Nr. 6) als Dedication steht, wird in diesem ersten Bande nur nach Scheurls deutscher Uebersetzung mitgetheilt; der zweite, vierte und siebente Brief sind von Staupitz deutsch geschrieben: der zweite an die Gräfin Agnes und der vierte an die Fürstin Kunigunde als Dedicationsschreiben gerichtet, stehen in diesem ersten Bande unmittelbar vor den gewidmeten Schriften, jener vor Nr. 3, dieser vor Nr. 4. Der siebente Brief aber, welcher von Staupitz zu Augsburg am 15. October 1518 in deutscher Sprache an den Kurfürsten Friedrich über Cajetans dortiges Verfahren gegen Luther, und die Gefahr, wovon dieser und er selbst bedroht werde, geschrieben ist,

fehlt hier. Das Original dieses Briefes befindet sich in Erfurt; Grimm, welcher damals durch die Güte des Generalsuperintendenten Bretschneider eine Abschrift davon erhielt, hat denselben (a. a. O., S. 122 f.) zuerst durch den Druck bekannt gemacht.

Ich schließe diese Anzeige mit dem innigen Wunsche, daß diesem ersten bald der zweite Band nachfolgen möge, da es für alle Freunde der Reformationsliteratur von großem Interesse ist, jetzt endlich eine Gesamtausgabe der Schriften des Mannes zu erlangen, welcher auf Luther einen so bedeutenden und segensreichen Einfluß ausgeübt hat, daß er ihn als seinen geistlichen Vater betrachten konnte.

Halle. Bindseil.

Erklärung.

Die Auslassung, mit welcher Herr Professor Keim in der Protestantischen Kirchenzeitung (1868, Nr. 23) meine Untersuchung der Tradition von der Wirksamkeit des Apostels Johannes in Ephesus (Studien und Kritiken 1868, S. 487 ff.) erwiedert hat, enthält eingestandenermaßen nichts, was die zwischen ihm und mir streitige Sache angeht. Herr Keim beschränkt sich vielmehr darauf, sich gegen angebliche Entstellungen und Verdrehungen zu wehren, die ich gegen ihn ausgeübt haben soll, und zwar bedient er sich zu diesem Zwecke gleicher Höflichkeiten, wie er sie in dem Werke über „Jesus von Nazara" gegen die Vertreter abweichender Ansichten in freigiebiger Weise ausgestreut und dadurch dem Buche seinen eigentümlichen Schmuck gegeben hat. Daß die Leser der Protestantischen Kirchenzeitung nicht in der Lage waren, die Vorwürfe des Herrn Keim gegen eine in den Studien und Kritiken abgedruckte Beweisführung an dem Zusammenhange derselben und mit selbständigem Urtheile zu prüfen, wird seinem Scharfsinne nicht verborgen geblieben sein. Wenn er dieselben trotzdem zu Zeugen seiner ausfallenden Empfindlichkeit gemacht hat, so hat er damit nur gezeigt, daß seine Hauptsorge weder der Erforschung der wissenschaftlichen Wahrheit gilt, noch der Aufrechthaltung des Anstandes, den man auch dem Gegner als Mitarbeiter an der gemeinsamen Aufgabe schuldet. Er hat eben auch hier nach demjenigen Geschmacke gehandelt, mit welchem er seine Darstellung des Lebens Jesu würzen

zu dürfen geglaubt hat, nach jenem Geschmacke, der allerdings nicht ungeeignet ist, den Schein der Unfehlbarkeit des Biographen Jesu aufrecht zu erhalten, da er es einem verleiden kann, in öffentliche Discussion über die Forschungen des Herrn Keim einzutreten. Ich überlasse Herrn Keim, in dem eigenen Gefallen an seiner Auctorität auch fernerhin über die gute Sitte zu triumphiren, werde mich aber dadurch nicht abhalten lassen, wenn es mir nöthig erscheint, die Ergebnisse seiner kritischen Phantasie auch fernerhin zu controliren.

Frankfurt a/M.

D. Georg Eduard Steitz.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.



Jahrgang 1869, zweites Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1869.

Vorwort.

In dem am 21. August d. J. im einundachtzigsten Lebensjahre zur ewigen Ruhe eingegangenen Ober-Consistorialrath Propst D. Carl Immanuel Nitzsch haben wir den letzten von den an der Begründung dieser Zeitschrift unmittelbar betheiligten Mitarbeitern verloren. Es ist hier nicht der Ort, an das zu erinnern, was Gottes Gnade in dem ehrwürdigen Manne der Kirche und der theologischen Wissenschaft geschenkt hat. Die Leser der Studien und Kritiken haben ein Recht zu erwarten, daß wir das Gedächtnis eines Mannes von so hervorragender Bedeutung durch eine umfassendere Charakteristik seiner Persönlichkeit und seines Lebenswerkes ehren werden; und diese Erwartung hoffen wir zuversichtlich in einem der nächsten Hefte erfüllen zu können. Seine lebendige Theilnahme an der Verfolgung der unserer Zeitschrift gestellten Aufgaben und Ziele hat der Vollendete während der zwei

ersten Jahrzehnte ihres Bestehens durch zahlreiche Abhandlungen von anerkannt bleibendem Werthe — unter denen die „über den Religionsbegriff der Alten“ (Jahrg. 1828), die „protestantische Beantwortung der Symbolik von D. Möhler“ (Jahrg. 1834 u. 1835), die „theologische Beantwortung der philosophischen Dogmatik des D. D. F. Strauß“ (Jahrg. 1842 u. 1843), die „über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes (Jahrg. 1841) und die „über die Gesamterscheinungen des Antinomismus“ (Jahrg. 1846) besonders erwähnt sein mögen —, sowie durch Uebersichten der praktisch- und der systematisch-theologischen Literatur und mehrere Recensionen einzelner bedeutender Werke aus diesen Gebieten bethätigt. Seit der dem Jahrgang 1846 einverleibten Abhandlung zur „Vertheidigung der lutherischen Lehre vom Ehestande“ weisen die Studien zwar keinen weiteren Beitrag von seiner Hand auf. Aber seine Theilnahme hat er unserer Zeitschrift fortwährend, auch unter der gegenwärtigen Redaction, bewahrt. In einem dieselbe auf's neue zusagenden Schreiben vom 22. Februar 1865 heißt es: „Ach wenn ich doch für die Zeitschrift mit Beiträgen wieder wacker und lebendig werden könnte. Durch kein anderes Organ würde ich lieber noch meine theologica mittheilen. Wenn ich erst noch in einigen Punkten meiner breiten Amtlichkeit emeritus sein werde, und meiner praktischen Theologie noch übriger letzter Band erschienen ist, machen vielleicht noch ein-

mal die dazu nöthigen Lebensgeister und Kräfte in erwünschtem Grade wieder auf." — Haben wir auch auf die Erfüllung dieser Zusage verzichten müssen, so ist es uns doch von besonderem Werthe gewesen, darüber versichert zu sein, daß der ehrwürdige Mann das Vertrauen in uns setzte, es werde der Zeitschrift unter unserer Leitung in Geist und Haltung ein ihren Anfängen entsprechender Charakter bewahrt bleiben, und daß er ausdrücklich wünschte, dafür auch ferner mit seinem Namen vor den Lesern einzustehen.

Es ist unser Bestreben gewesen, für den durch seinen Heimgang erlittenen Verlust einen entsprechenden Ersatz zu gewinnen; und wir haben die Freude, unsere verehrten Mitarbeiter und Leser davon benachrichtigen zu können, daß unsere Bemühungen nicht erfolglos geblieben sind, indem Herr Consistorialrath D. J. Köstlin in Breslau sich auf unsere Bitte bereit erklärte, in die Reihe der mit der Redaction näher verbundenen Mitarbeiter einzutreten. Ueber die freudigen Erwartungen ersprießlicher Förderung der gemeinsamen Arbeit, welche sich für uns an seine zusagende Antwort knüpfen, bedarf es keiner besonderen Aussprache. Mehrere größere Werke und eine Reihe von Abhandlungen, die theilweise in unserer Zeitschrift veröffentlicht sind, und von denen die über Calvins Institutio den vorigen Jahrgang ziert, haben unsern verehrten Freund dem Leserkreise der Studien schon in einer Weise bekannt gemacht, die ihm das all-

gemeine Vertrauen und uns die Billigung unserer Wahl verbürgt.

Und so richten wir schließlich nur noch auch an den weiteren Kreis unserer geehrten Mitarbeiter die erneute Bitte um ihre fernere Mitwirkung und empfehlen unsere Zeitschrift auf's neue der geneigten Theilnahme wohlwollender Leser.

D. Hundeshagen. D. E. Riehm.

Abhandlungen.

1.

Zur Charakteristik
der
messianischen Weißagung und ihres Verhältnisses zu der Erfüllung.

Von

D. Ed. Riehm.

Dritter Artikel.

Unsere bisherigen Untersuchungen [a]) sollten dazu dienen, das Wesen und den geschichtlichen Charakter der messianischen Weißagung in helleres Licht zu setzen. Man verkennt sie, wenn man in ihr vereinzelte Producte einer Schöpferkraft des Offenbarungsgeistes vor sich zu haben meint, die in ganz unvermittelter Weise wirksam, an kein Gesetz menschlich-geschichtlicher Entwickelung sich bindet, sondern sich in fortgehenden durchaus übernatürlichen Hervorbringungen absolut neuer Erkenntnisse gefällt. Die durch die Selbstoffenbarung Gottes begründete und entwickelte Religion des alttestamentlichen Bundesvolkes ist der mütterliche Boden, auf dem sie erwachsen ist, und aus dem sie ihre Nahrung gezogen hat. Wir erkannten in ihr die neuen Blüten und Früchte, die sich vermöge der fortgehenden offenbarenden und erleuchtenden Wirksamkeit des Geistes Gottes aus Keimen organisch entwickelt haben, welche die

a) Vgl. Jahrg. 1865, Heft I u. III.

alttestamentliche Religion von Anfang an in sich schloß. — In diesen im Laufe der Zeit hervorgetretenen Blüten und Früchten trat uns eine reiche Manigfaltigkeit der Gestaltung und Färbung vor Augen. Den Grund dieser Manigfaltigkeit fanden wir, neben der Geisteseigentümlichkeit der einzelnen Propheten, vorzugsweise in dem bedingenden und bestimmenden Einflusse, welchen die geschichtlichen Zustände und Verhältnisse der jedesmaligen Gegenwart auf den Inhalt der messianischen Weißagungen üben. Wie jeder Prophet seine geschichtliche Gegenwart in dem Lichte betrachtet, welches von dem Ende der Wege Gottes auf dieselbe zurückfällt, so sieht er auch umgekehrt den Glanz des Heiles der Vollendungszeit nur in der Strahlenbrechung und Färbung, in welcher die Atmosphäre seiner geschichtlichen Gegenwart ihn erscheinen läßt. Ebenso hängt es von den geschichtlichen Zuständen und Verhältnissen der jedesmaligen Gegenwart ab, daß die messianische Weißagung bald die eine und bald die andere der in der alttestamentlichen Religion enthaltenen und im alttestamentlichen Gottesstaate verkörperten Ideen zu ihrem Hauptausgangspunkt macht, und durch Entfaltung der darin liegenden Keime messianischer Erkenntnisse bald diese und bald jene Seite des Heiles der Vollendungszeit vorzugsweise hervorhebt. Und endlich sind die Gottesgedanken, welche als Grundsätze des Weltregiments oder als Momente des Reichsplanes Gottes zur Zeit des Propheten den Gang der Geschichte vorzugsweise bestimmen, auch die Grundgedanken, die seiner messianischen Weißagung ihren eigentümlichen Charakter und Inhalt geben; und demgemäß leuchten im Verlauf der Geschichte des Alten Bundes, so oft Neues anfängt sich vorzubereiten, den Propheten auch neue Erkenntnisse auf über den Heilsrathschluß Gottes und über die Art und Weise, wie er zur Ausführung kommen soll.

Wir schicken uns nun an, auf Grund der gewonnenen Erkenntnis über den innigen organisch-genetischen Zusammenhang der messianischen Weißagungen einerseits mit der alttestamentlichen Religion überhaupt und andererseits mit der Geschichte ihrer Entstehungszeit, ihr Verhältnis zu der neutestamentlichen Erfüllung näher zu bestimmen. Dabei sei noch einmal daran erinnert, daß der Inhalt der Weißagungen, d. h. der Sinn, in welchem die

Propheten dieselben selbst verstanden und von ihren Zeitgenossen verstanden wissen wollten, und ihre durch Gottes Rathschluß geordnete offenbarungsgeschichtliche Abzielung auf die Erfüllung durch Christum wohl von einander zu unterscheiden sind, und daß in jenen nichts von der Bedeutung eingetragen werden darf, welche das Wort der Weißagung erst für uns gewonnen hat, die wir im Lichte der neutestamentlichen Erfüllung auf den gesamten Entwickelungsgang der messianischen Weißagung zurückblicken [a]). Auf Grund solcher reinlichen Sonderung von alttestamentlicher Weißagung und neutestamentlicher Erfüllung haben wir ebenso die zwischen beiden bestehende Verschiedenheit als ihren Einklang nachzuweisen.

Daß alttestamentliche Weißagung und neutestamentliche Erfüllung einander nicht vollständig decken, daß vielmehr diese über den Inhalt jener hinausgeht, wird auch vom Standpunkte der einseitig supranaturalistischen Schriftbetrachtung aus nicht in Abrede gestellt, wenn auch die Neigung, durch Eintragung neutestamentlicher Heilserkenntnisse in die Weißagungen die Verschiedenheit auf ein möglichst geringes Maß zurückzuführen mit dem inneren Wesen jener Schriftbetrachtung genau zusammenhängt, und sich in ihrer Exegese immer mehr oder weniger geltend macht. Dagegen muß auf dem bezeichneten Standpunkte allerdings wenigstens das vorausgesetzt werden, daß die Weißagung von der Erfüllung vollständig gedeckt wird. Man sagt: die einzelnen messianischen Verkündigungen tragen zwar alle den Charakter der Einseitigkeit an sich, weil den Propheten im Gesichte immer nur das gezeigt wird, was gerade unter den jedesmaligen Verhältnissen das Zweckmäßige und Wirksame ist, und ihre Weißagung immer nur eben das zu getreuem Ausdruck bringt, was sie geschaut haben. Sie sind also Fragmente; aber diese Fragmente müssen sich zu einem einheitlichen, wohlzusammenpassenden Mosaikbild, zu einem im wesentlichen vollständigen Gemälde des messianischen Heiles und der Art seiner Herbeiführung zusammensetzen lassen, — ein Geschäft, das uns dadurch sehr erleichtert ist, daß

a) Vgl. Jahrg. 1865, S. 10f.

wir an der Erfüllungsgeschichte den Leitfaden haben, der uns zeigt, wo jeder einzelne Zug eingereiht werden muß. Das Weißagungsbild mag einzelne Lücken haben; es mag auch nicht vollständig ausreichen, um die ganze Fülle und Herrlichkeit des neutestamentlichen Heiles zur Anschauung zu bringen. Aber in den Weißagungen kann kein Zug vorkommen, dem nicht irgend ein Zug der Erfüllung genau entspricht. Sonst hätten die Propheten nicht wirklich Gottes Wort geredet, hätten nicht ausschließlich das beschrieben, was Gottes Geist sie von dem künftigen Heile schauen ließ. Dies ist im wesentlichen Hengstenbergs Anschauung über das Verhältnis der Weißagung zu der Erfüllung [a]); und die unvermeidliche Consequenz derselben ist jene spiritualistische Verflüchtigung der concreten zeitgeschichtlichen und der specifisch alttestamentlichen Züge in den messianischen Weißagungen, von deren Unzulässigkeit wir uns hinreichend überzeugt haben [b]). — Auf Grund der bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung müssen wir diese Anschauung für unhaltbar, und das Unternehmen, ohne weiteres alle einzelnen Züge der messianischen Weißagung zu einem Gesamtbild zusammensetzen und die Erfüllung jedes einzelnen Zuges in Christo und seinem Reiche nachweisen zu wollen, für ein ebenso unberechtigtes als unausführbares erklären. Die einzelnen messianischen Weißagungen sind, nach ihrem wahren geschichtlichen Sinne verstanden, die verschiedenen Gestaltungen, in welchen sich die messianische Idee im Verlaufe ihrer Entwickelung unter den jedesmaligen zeitgeschichtlichen Verhältnissen geltend machte. Sie vergleichen sich nicht Fragmenten eines Gemäldes — ein Bild, das nur für die unlebendige, äußerliche und mechanische Betrachtungsweise des einseitigen Supranaturalismus charakteristisch ist —, sondern den verschiedenen Gestaltungen eines eine Reihe von Entwickelungsphasen durchlaufenden lebendigen Organismusses. Wie von der Pflanze im Laufe ihrer Entwickelung einzelne Blätter abfallen und durch neue ersetzt werden, wie am thierischen Organismus im Laufe seiner Entwickelung jedes Organ immer gerade die

a) Vgl. Hengstenbergs Christologie III, 2. S. 185 ff.
b) Vgl. Jahrg. 1865, S. 444 f.

Gestalt annimmt, in welcher es seine Bestimmung während des betreffenden Entwickelungsstadiums am besten erfüllen kann, so verhält es sich auch mit der messianischen Weißagung. Ihr concreter, speciell auf die geschichtlichen Verhältnisse ihrer Entstehungszeit bezüglicher Inhalt hat zwar zur Zeit ihrer Verkündigung eine so große Bedeutung, daß sie ohne denselben ihre Bestimmung gar nicht oder nur sehr unvollkommen zu erfüllen vermöchte. Aber diese Bedeutung ist eine vorübergehende; sie beschränkt sich auf die Zeit, während welcher jene Verhältnisse fortbestanden, ist also den zeitgeschichtlichen Zügen der einzelnen Weißagungen nur so lange eigen, als das geschichtliche Entwickelungsstadium dauert, dem sie angehören. Waren einmal die geschichtlichen Verhältnisse wesentlich andere geworden, so hatten in der Regel jene Elemente der Weißagung, wenigstens theilweise, ihre relative, zeitgeschichtliche Erfüllung gefunden, und so weit dies nicht der Fall war, konnten sie in dem Sinne, welchen sie für den Propheten und seine Zeitgenossen hatten, fortan nicht mehr erfüllt werden. Solche Erfüllung wäre eben nur möglich gewesen, wenn das messianische Heil nach Gottes Rathschluß wirklich so bald, als die Propheten erwarteten, wirklich noch in der Periode, während deren die geschichtlichen Verhältnisse ihrer Entstehungszeit in der Hauptsache unverändert fortbestanden, hätte erscheinen sollen. Später fehlten die Voraussetzungen für eine ihrem geschichtlichen Sinne entsprechende Erfüllung. Darum streift die messianische Weißagung, sobald die zeitgeschichtlichen Verhältnisse wesentlich andere geworden sind, jene concreten Züge ab, mögen sie ihre relative Erfüllung gefunden haben oder nicht, und es tritt Neues an die Stelle des überlebten, seiner vollen Bedeutung und Wirkungskraft verlustig gewordenen Alten. Ein dem Umfang nach sehr beträchtlicher Theil des Inhaltes der messianischen Weißagungen bleibt also außerhalb des Bereiches der neutestamentlichen Erfüllung, indem er entweder, schon ehe die Zeit erfüllt war, eine relative zeitgeschichtliche Erfüllung fand, oder überhaupt unerfüllt bleibt.

Muß nun aber nicht dieses Unerfülltbleiben eines Theiles des Weißagungsinhaltes bedenklich erscheinen? Ankündigungen, denen die Beglaubigung durch die Erfüllung fehlt, scheinen überhaupt nicht

zu dem, was auf Offenbarungsmittheilung beruht, zu gehören, sondern reine Menschengedanken und Menschenworte zu sein, die aus dem eigenen Geiste der Propheten (מִלִּבָּם) entsprungen, und in das aus Gottes Offenbarung-Stammende eingemengt sind. Zwar hängt die Erfüllung von Weißagungen in der Regel noch von ausgesprochenen oder stillschweigend vorausgesetzten Bedingungen ab, die dem Gebiete der menschlichen Freiheit angehören, und es kann daher manche Weißagung, obschon im Geiste Gottes verkündet, unerfüllt bleiben [a]). Aber nimmermehr kann allein hieraus jenes Unerfülltbleiben eines Theiles des Weißagungsinhaltes erklärt werden. Es wird niemand im Ernste behaupten wollen, daß, wenn nur Israel seinem Gotte volle Treue bewiesen hätte, das messianische Heil jedesmal so bald und genau in der Weise, wie die Propheten es ankündigten, hätte erscheinen können; und nur in diesem Falle hätten ja alle zeitgeschichtlichen Elemente der messianischen Weißagung erfüllt werden können. Ihre theilweise Nichterfüllung hat also auch ihren, mit der Bedingtheit der Verheißung durch das Verhalten der Menschen nicht zusammenhängenden Grund in dem Rathschlusse Gottes. Weil das Heil erst, als die Zeit erfüllet war, erscheinen sollte, konnte der Weißagungsinhalt theilweise nicht erfüllt werden. Dann aber scheint jenes Bedenken gegründet; die dem Rathschlusse, welchen Gott wirklich gefaßt und zur Ausführung gebracht hat, nicht entsprechenden Ankündigungen scheinen nur ein trübendes Element zu sein, welches der Prophet infolge der seiner Voraussicht gezogenen Schranken [b]) in die Verkündigung dessen, was ihm der Geist von Gottes Rath offenbart hatte, eingemengt hat.

So müßten wir in der That urtheilen, wenn den concreten,

---

a) Vgl. hierüber Bertheau in den Jahrbb. f. D. Th. IV, 334—353, der jedoch zu weit geht, wenn er alle Nichterfüllung von Weißagungen aus der Bedingtheit derselben erklären zu können glaubt, und dessen Ausführungen theilweise so klingen, als ob es gar nichts unbedingt und unwandelbar feststehendes in dem göttlichen Rathschlusse gäbe, und namentlich die Zeit der Verheißungserfüllung nicht in Gottes ewigem Rathe vorausbestimmt wäre; aus späteren Ausführungen (z. B. S. 655 f.) geht aber hervor, daß dies nicht wirklich seine Meinung ist.

b) Vgl. Jahrg. 1865, S. 435 ff. 442. 459 f.

zeitgeschichtlichen Zügen der messianischen Weißagungen **nur** jene Bedeutung zukäme, die sich auf ihre Entstehungszeit beschränkt. Allein daneben haben sie auch ihre **bleibende Bedeutung**, vermöge welcher auch sie auf den Neuen Bund bezogen sind und in ihm ihre Erfüllung finden.

Es sind ja doch Momente der messianischen Idee selbst, die in ihnen auf die Verhältnisse einer bestimmten Zeit angewendet sind. Das Vergängliche muß also auch ein Bleibendes, die zeitgeschichtliche Hülle einen idealen Kern ewiger Gottesgedanken in sich schließen; und wenn in der weiteren Entwickelung der messianischen Weißagung jene abgestreift wird, so wird darum doch dieser nicht aufgegeben; er erscheint wieder als Bestandtheil späterer Weißagungen, aber freilich metamorphosirt, in neuer, den andersgewordenen Verhältnissen entsprechender Gestalt; und auch diese wird, wenn ihre Zeit abgelaufen ist, wieder durch ein neues zeitgeschichtliches Gewand ersetzt. So vollzieht sich im Verlauf der Entwickelung der messianischen Weißagung ein kritischer Sonderungsproceß an dem Inhalte der einzelnen Weißagungen, in welchem sich herausstellt, was davon als Enthüllung des **die Heilsvollendung betreffenden** göttlichen Rathschlusses wesentliche und bleibende Bedeutung, und was dagegen als bloße Hülle, in welcher die betreffenden Momente dieses Rathschlusses dem Propheten und seinen Zeitgenossen zum Bewußtsein und zu lebendiger Anschauung gebracht werden mußten, nur eine accidentielle und vorübergehende Bedeutung hat. Jenes ist die eigentliche Substanz der für alle Zeiten bestimmten Offenbarung; diese Bestandtheile des Weißagungsinhaltes dagegen sind entweder nur Kundmachungen solcher Momente des göttlichen Rathschlusses, welche sich auf einzelne Stationen **des Weges** zum Ziele der Heilsvollendung beziehen, oder sie sind überhaupt nur **zeitweilige Mittel und Vehikel** der Offenbarung; und deshalb ist ihre theilweise Nichterfüllung unbedenklich und kennzeichnet sie keineswegs als ein trübendes Element, das ohne Zuthun des Geistes der Offenbarung von dem Propheten in die Weißagungen eingemengt worden wäre.

Hinsichtlich ihres wesentlichen und bleibenden Gehaltes nun stehen die einzelnen Weißagungen wirklich in einem **Ergänzungsver-**

hältnisse zu einander. Denn die geschichtlichen Verhältnisse einer bestimmten Zeit haben ja immer in größerem oder geringerem Maße ihr eigentümliches Gepräge; sie haben immer ihre Besonderheiten, die ganz ebenso in keiner späteren Zeit wiederkehren; immer werden also auch in den zeitgeschichtlichen Zügen der einzelnen Weißagungen diese oder jene Momente des göttlichen Heilsrathschlusses zur Darstellung kommen, welche in späteren Weißagungen nicht mehr hervortreten, oder sie werden wenigstens von einer Seite her beleuchtet, welche auf's neue in's Licht zu stellen die geschichtlichen Verhältnisse späterer Zeiten keinen Anlaß darboten. Die messianische Idee entfaltet also in ihrer im Laufe der Zeit erfolgten Anwendung auf die Manigfaltigkeit verschiedener geschichtlicher Verhältnisse den Reichtum ihres Inhaltes, und jede einzelne Weißagung trägt an ihrem Theile dazu bei, denselben vollständig zur Anschauung zu bringen.

Hinsichtlich ihres idealen und bleibenden Gehaltes ferner beziehen sich auch die zeitgeschichtlichen Züge der messianischen Weißagungen auf Christum und sein Reich; aber auch nur in Bezug auf ihn gilt von ihnen das von Christus wiederholt bezeugte *δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα περὶ ἐμοῦ*. Die ihren Kern bildenden ewigen Gottesgedanken mußten im Neuen Bunde zu voller Ausführung kommen in Christo, und durch ihn finden sie darum die ihrem tiefsten, ihrem idealen Gehalte entsprechendste Erfüllung, während die zeitgeschichtliche Erfüllung, falls sie eine solche schon in der Geschichte des Alten Bundes gefunden haben, zwar ihrem Wortlaut und geschichtlichen Sinne, d. h. der concreten Fassung, welche die ewigen Gottesgedanken in der Anwendung auf bestimmte geschichtliche Verhältnisse in ihnen erhalten haben, genauer entspricht, aber doch nur als eine unvollkommene und vorläufige Ausführung der ihren Kern bildenden Gottesgedanken sich darstellt. Es erhellt hieraus, daß schon infolge der zeitgeschichtlichen Färbung aller messianischen Weißagungen das Typisch-Messianische einen beträchtlichen Theil ihres Inhaltes bildet; die Behauptung, es sei ihnen allen mehr oder weniger ein typisch-messianischer Charakter eigen, hat also guten Grund.

Mit diesen Bemerkungen glauben wir der oben charakterisirten

Anschauung Hengstenbergs, und namentlich seiner spiritualistischen Auslegung der Weißagungen vollständig gerecht geworden zu sein. Es ist wahr, daß, wo es sich um die offenbarungsgeschichtliche Abzielung der messianischen Weißagungen auf die Erfüllung in Christo handelt, nur die in den zeitgeschichtlichen Zügen enthaltene Idee wesentliche Bedeutung hat, so unrichtig es auch ist, daß die zeitgeschichtliche Form, in welcher dieselbe ausgesprochen ist, bloßes Bild sein soll. Der freilich sehr folgenreiche Fehler Hengstenbergs besteht in der That nur darin, daß er den Inhalt und die erst im weiteren Verlauf der Offenbarungs- und Heilsgeschichte erkennbare, von Gott beabsichtigte und geordnete Abzielung der Weißagungen auf die Erfüllung nicht genügend unterscheidet und die Bedeutung ihres geschichtlichen Sinnes verkennt [a]).

Aehnlich wie mit den zeitgeschichtlichen Elementen verhält es sich nun auch mit den specifisch alttestamentlichen Zügen der messianischen Weißagungen. Diese erwachsen aus dem Boden der alttestamentlichen Religion; aus alttestamentlichen Anschauungen entwickelt sich zufolge ihrer psychologisch vermittelten Entstehung die prophetische Erkenntnis der göttlichen Heilsgedanken, die im Neuen Bunde zur Ausführung kommen sollen; sie können darum diese Heilsgedanken auch nur so kund machen, wie sie sich für den alttestamentlichen Standpunkt darstellen; namentlich kann sich die prophetische Vorstellung von dem Gottesreiche der Vollendung nie vollständig von der Anschauung des bestehenden Gottesstaates ablösen; in irgend einem Maße wird jeder Prophet die Vollendung des Reiches Gottes als bloße Vervollkommnung und Verklärung des bestehenden Gottesstaates auffassen und darstellen; in irgend einem Maße also auch jede Weißagung eine specifisch alttestamentliche Färbung haben, die den mütterlichen Boden, aus dem sie erwachsen ist, erkennen läßt [b]). Auch diese specifisch alttestamentlichen Elemente der messianischen Weißagungen sind für das prophetische Bewußtsein keine bloßen Bilder; sie sind vielmehr die Anschauungsformen, in welchen es die Erkenntnis der Heilsgedanken

---

a) Vgl. Jahrg. 1865, S. 445. Anm.

b) Vgl. Oehler, Art. „Weißagung" in Herzogs Realencyklopädie XVII, 655.

Gottes besitzt. Zwar hat in manchen Fällen schon der Prophet selbst ein mehr oder weniger klares Bewußtsein darum, daß diese Anschauungsformen unzureichend sind zum entsprechenden Ausdruck der in sie gekleideten Heilsgedanken; und es finden sich daher nicht selten aus der Anschauung des bestehenden Gottesstaates entlehnte Züge, welche die Propheten unmöglich buchstäblich verstanden wissen wollten, bei denen es ihnen vielmehr offenbar weit mehr auf die Idee, als auf die Anschauungsform ankommt, und die letztere wol auch geradezu in das Gebiet bewußter Symbolik übergeht. Wir erinnern beispielsweise an die Ankündigung, daß alle im Gericht übrig gelassenen Heiden Jahr für Jahr nach Jerusalem kommen werden, um das Laubhüttenfest zu feiern (Sach. 14, 16 ff.), oder daß gar die Völker an jedem Sabbat und Neumond nach Jerusalem wallfahrten werden (Jes. 66, 23). Selbst in Schilderungen des vollendeten Gottesreiches, die sich sonst ganz in den Schranken der alttestamentlichen Anschauungsformen halten, findet in einzelnen Zügen ein solcher Uebergang statt, ohne daß man darum berechtigt wäre, das Ganze allegorisch zu deuten; so z. B. bei Ezechiel, in dessen Beschreibung des neuen Gottesstaates die berühmte Weißagung über den von Gottes Wohnsitz ausgehenden Strom, welcher das heilige Land zum Paradiese umwandelt, die Idee am stärksten aus der Hülle der alttestamentlichen Anschauungsformen heraustreten, und diese nur noch als symbolisches Gewand für jene erscheinen läßt. — In der Regel aber kann der Prophet selbst nicht mit Bewußtsein zwischen der alttestamentlichen Anschauungsform und den darin enthaltenen göttlichen Heilsgedanken unterscheiden; er erfaßt diese nur in der Hülle jener, und wäre nicht im Stande, die alttestamentlichen Hüllen abzustreifen [a]). Aber was er nicht zu thun vermag, das vollzieht sich großentheils schon im Gesamtverlauf der Entwickelung der alttestamentlichen Weißagung, indem auf den Höhepunkten derselben die Erkenntnis der Heilsgedanken Gottes freier wird von der Gebundenheit an die Hülle der alttestamentlichen Anschauungen. Und zwar ist im allgemeinen

---

a) Vgl. zu obigen Sätzen die treffenden Bemerkungen Tholucks in: Die Propheten und ihre Weißagungen, S. 149—156.

die der Zeit nach spätere Weißagung auch die entwickeltere, den Heilsrath Gottes und den wahren Charakter des Gottesreichs der Vollendung klarer und vollständiger in das Licht stellende. Der Kern der ewigen Gottesgedanken leuchtet, im ganzen genommen, in den messianischen Weißagungen späterer Propheten immer mehr durch die alttestamentlichen Hüllen hindurch und streift diese mehr und mehr ab. Während z. B. die älteste messianische Weißagung noch den nationalen Particularismus des bestehenden Gottesstaates auch in der Zeichnung des vollendeten Gottesreiches festhält, stellt sich dieses schon bei den Propheten der assyrischen Periode als ein über die ganze Erde sich ausdehnendes und alle Völker umfassendes dar [a]). Namentlich aber erreicht bei Jeremias und Deutero-Jesajas die messianische Weißagung einen Höhepunkt der Entwickelung, auf welchem der tiefgreifende Unterschied zwischen der alttestamentlichen Oekonomie und der des künftigen Neuen Bundes klar erkannt und ausgesprochen wird. — Aber die Gültigkeit jenes Kanons ist doch nur eine bedingte und beschränkte; einmal weil das Maß, in welchem die messianischen Erkenntnisse noch in specifisch alttestamentlichen Anschauungsformen beschlossen bleiben, auch von dem individuellen Standpunkte der einzelnen Propheten abhängt, wie denn neben Jeremias sein Zeitgenosse Ezechiel steht, der es am allerwenigsten vermocht hat, sich das Gottesvolk der Vollendungszeit ohne die Institutionen und Ordnungen des alttestamentlichen Gottesstaates vorstellig zu machen [b]); und sodann weil im Verlauf der geschichtlichen Entwickelung nach Erreichung der Höhepunkte auch wieder Rückgänge eintreten, wie denn in der nachexilischen Zeit die Gebundenheit der messianischen Erkenntnisse an die alttestamentlichen Anschauungsformen wieder viel größer ist als bei Jeremias und Deutero-Jesajas. — Die Höhepunkte der Entwickelung, auf welchen sich die messianische Weißagung im ganzen oder hinsichtlich einzelner Erkenntnisse am meisten der neutestamentlichen Heilserkenntnis nähert, treten nun aber für das Auge des in der Zeit der Erfüllung Lebenden von selbst klar und bestimmt hervor. Von diesen Höhe-

a) Vgl. Jahrg. 1865, S. 482 ff.
b) Vgl. Jahrg. 1865, S. 428 ff.

punkten will das wesentlich einheitliche, aber in verschiedenen geschichtlichen Entwickelungsstufen vorliegende Ganze der messianischen Weißagung überblickt sein. Durch das Licht, welches von ihnen aus auf die niedrigeren Stufen fällt, läßt sie selbst auch viele in ihr enthaltene alttestamentliche Elemente als vergängliche Anschauungsformen der göttlichen Heilsgedanken erscheinen, die, wie die zeitgeschichtlichen Züge, nicht zur Offenbarungssubstanz selbst gehören, sondern bloße zeitweilige oder auch individuelle Offenbarungsmittel sind und nur vermöge ihres symbolisch-typischen Charakters auch eine bleibende Bedeutung beanspruchen können. Wenn z. B. nach Ezechiel auch im Gottesreiche der Vollendung noch Thieropfer dargebracht werden, selbst mit Einschluß der Sünd- und Schuldopfer (Ez. 40, 39; 42, 13; 44, 29; 46, 20), so lehren uns schon Hosea und Jesajas hierin etwas erkennen, was zu den alttestamentlichen Hüllen des Weißagungswortes gehört, jener, indem er das bußfertige Volk als Dank für seine Begnadigung nicht Thieropfer, sondern „Frucht von unsern Lippen", d. i. Lob Gottes, geloben läßt (Hos. 14, 3), dieser, indem er (abgesehen von Jes. 19, 21) im Hinblick auf das Gottesvolk der messianischen Zeit nie von Opferwesen und Priestertum redet. Wenn nach Ezechiel auch in der messianischen Zeit der Unterschied zwischen Priestern und Laien fortbestehen, ja noch schärfer als bisher geltend gemacht (Ez. 44, 19), und das Volk wie bisher über das Cärimonialgesetz von den Priestern belehrt werden wird (Ez. 44, 23), so stellen Weißagungen, wie die Jeremia's, daß im Neuen Bunde alle in gleicher Weise Gott nahe stehen und Gott erkennen werden (Jer. 31, 34), und die Deutero-Jesaja's, daß ganz Israel ein Priestervolk sein wird, in allen seinen Gliedern von Jehova selbst gelehrt (Jes. 61, 6; 66, 21; 54, 13), dies als ein alttestamentliches Element der Weißagung Ezechiels dar, dem nur individuelle Bedeutung zukommt. Und wenn Ezechiel bis in's einzelnste hinein den neuen Tempel beschreibt, der in Jerusalem errichtet werden soll und in welchem Gott inmitten seines Volkes Wohnung machen wird, wenn ebenso die nachexilische Prophetie auf den Ausbau und die Ausschmückung des Tempels zu einer Gottes würdigen Wohnstätte das größte Gewicht legt, weil sie auch in der Vollendungszeit

Gottes Gnadengegenwart unter seinem Volke an das sichtbare Heiligtum geknüpft denkt, so haben wir damit die Ankündigung Jeremia's zusammenzuhalten, daß es im messianischen Gottesreiche keine Bundeslade, kein unnahbares Allerheiligstes mehr geben wird, daß vielmehr die ganze heilige Stadt zum Thron Jehova's wird und alle Völker sich dahin sammeln zu dem dort offenbaren Gott (Jer. 3, 16 f.); im Lichte dieser Ankündigung erscheint auch jene Vorstellung als alttestamentliche Anschauungsform, welche schon die höher entwickelte messianische Weißagung als bloßes Gewand der Heilsgedanken Gottes abgestreift hat. — Durch die Kritik, welche die alttestamentliche Weißagung als Ganzes betrachtet an dem Detail ihres eigenen Inhalts übt, werden also auch an einem großen Theil ihrer specifisch alttestamentlichen Züge die vergänglichen Anschauungsformen und die darin beschlossenen Heilsgedanken von einander gesondert; und es versteht sich von selbst, daß jene außerhalb des Bereiches der neutestamentlichen Erfüllung fallen müssen, während diese im Neuen Bunde zur Ausführung kommen. Somit umfaßt das Gebiet des Typisch-Messianischen, d. h. dessen, was nicht nach seinem geschichtlichen Sinne, sondern nur nach seinem idealen Gehalte in Christo seine Erfüllung findet, wie die alttestamentliche Weißagung selbst lehrt, auch einen großen Theil der in ihr enthaltenen alttestamentlich-theokratischen Vorstellungen [a]).

Sollte nun aber diese in dem geschichtlichen Entwickelungsgange der Offenbarung erfolgte Herausstellung der göttlichen Heilsgedanken aus den vergänglichen alttestamentlichen Anschauungsformen schon in der Zeit des Alten Bundes, etwa mit dem Erlöschen der Prophetie zum vollendenden Abschluß gekommen sein? Muß man nicht von vornherein erwarten, daß die göttlichen Heilsgedanken überhaupt erst durch ihre thatsächliche Ausführung in volles Licht getreten sind, und daß darum auch die vollständige Abstreifung der altteста-

a) Vgl. Oehler, Art. „Weißagung", S. 656: „Nicht das Bewußtsein des einzelnen Propheten, sondern der Geist der Offenbarung ist es, der schon innerhalb des A. T.'s auf jeder höheren Stufe der Weißagung das abstreift, was als zeitliche Form an der Weißagung der früheren Stufe haftete, bis in der Erfüllung vollends erkannt wird, wie weit die symbolische Hülle reichte.

mentlichen Hüllen, von welchen sie in der messianischen Weißagung umgeben sind, nicht früher erfolgt sein kann? So verhält es sich in der That. Auch auf den Höhepunkten ihrer Entwickelung konnte die messianische Weißagung noch nicht von allen specifisch alttestamentlichen Anschauungsformen frei werden. Einige gehen durch die gesamte Prophetie hindurch und stellen sich erst im Lichte der neutestamentlichen Erfüllung als bloße symbolisch-typische Hüllen der Ideen dar, deren Ausführung in Gottes Heilsrath beschlossen war. — Dahin gehört die Vorstellung, daß Jerusalem, die Stadt, welche Jehova erwählt hatte, um seinen Namen daselbst wohnen zu lassen, auch in der Vollendungszeit die Stätte der Offenbarungs- und Gnadengegenwart Gottes auf der Erde, und als solche der Mittelpunkt des Gottesreiches bleibt; dort wird Gott inmitten seines Volkes wohnen; von dort aus übt er die Herrschaft über sein alle Lande umfassendes Reich; dort wird er auch den Heiden offenbar, und dort beten alle Völker ihn an. Diese Vorstellung ist selbst in der Ankündigung Jeremia's, daß Gottes Offenbarungsgegenwart nicht mehr an die Bundeslade und das unnahbare Allerheiligste gebunden sein werde (Jer. 3, 16 f.), noch festgehalten; und ebenso beherrscht sie alle anderen messianischen Weißagungen des A. T.'s und übt bald in weiterem, bald in engerem Umfange ihren Einfluß auf die concrete Detailausführung des von dem messianischen Gottesreiche entworfenen Bildes. — Nun ist ja allerdings Jerusalem als die Stätte, wo der Mittler des Neuen Bundes sein allgenugsames, ewig gültiges Opfer dargebracht hat, wo er durch seine Auferstehung als der Fürst des Lebens sich erwiesen hat, wo der heilige Geist über die Jünger des Herrn ausgegossen worden ist, auch erfüllungsgeschichtlich der Hauptschauplatz der die Heilsvollendung herbeiführenden Gottesoffenbarungen und Gottesthaten geworden; es bleibt als solcher in gewissem Sinne auch für das neutestamentliche Gottesreich ein Mittelpunkt, dem alle auf Gottes Heilsoffenbarung in dem Sohne gerichteten Blicke sich zuwenden. Insoweit ist Jerusalems Erwählung auch in der neutestamentlichen Erfüllung zu ihrem Rechte gekommen; insoweit also auch jene durch die ganze alttestamentliche Weißagung hindurchgehende Vorstellung als eine dem Rathschlusse Gottes entsprechende

besiegelt worden. Aber auch nur insoweit; weder an Jerusalem, noch an einem anderen Orte der Erde hat das Reich Christi, das „nicht von dieser Welt“ ist, einen äußerlichen, sichtbaren Mittelpunkt, wie ihn der Gottesstaat des Alten Bundes hatte; mit Christo ist die Zeit angebrochen, in der sowol Jerusalem als der Garizim die Geltung als vor allen anderen Orten heilige Anbetungsstätten verloren haben, die Zeit der aller Gebundenheit an Orte, Zeiten und äußerliche Formen enthobenen Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4, 23 f.). Das ausdrückliche Zeugnis Christi und der thatsächlich vorhandene Charakter seines Reiches läßt in der Vorstellung, daß Jerusalem die bleibende Offenbarungs- und Anbetungsstätte Jehova's sein werde, eine bloße alttestamentliche Anschauungsform erkennen, welche die messianische Weißagung nicht abzustreifen vermochte; und zwar darum nicht, weil sie auch bei der Vorstellung eines auf die diesseitige, irdische Welt beschränkten Gottesreiches stehen blieb, worauf wir später zurückkommen werden. — Deshalb hat denn auch die Vorstellung der Gottesstadt Jerusalem im N. T. eine symbolisch-typische Bedeutung erhalten. Wie schon die jüdische Theologie von dem unteren Jerusalem (יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל־מַטָּה) das obere (י׳ שֶׁל־מַעְלָה), jenseitige, himmlische, von welchem jenes nur das irdische Abbild ist, unterschieden, und wie Philo's speculativer Idealismus in der Gottesstadt Jerusalem ein Bild der Welt, als der Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes, oder der Seele des Weisen, in welcher Gott Wohnung macht, gefunden hatte [a]), so stellt auch das N. T. dem irdischen Jerusalem als sein Gegenbild das himmlische gegenüber; und es bezeichnet mit diesem symbolischen Ausdruck, im Gegensatz zu dem durch jenes repräsentirten alttestamentlichen Gottesstaat, das seinem Charakter nach der übersinnlichen, himmlischen Welt angehörige Reich Christi, als Stätte der wesenhaften Gegenwart Gottes und der vollen Gemeinschaft mit ihm, wobei dasselbe gedacht wird als in der Kirche schon jetzt auf der Erde bestehend, aber in vollendeter Gestalt derzeit nur im Himmel vorhanden, und erst mit der Wiederkunft Christi von da aus auch auf die Erde hernieder-

a) Vgl. meinen Lehrbegriff des Hebräerbriefes, S. 253 f.

kommend [a]). Dieses himmlische Jerusalem tritt im Neuen Bunde an die Stelle des irdischen, welches von jenem nur ein Schattenbild war; und so haben denn auch die neutestamentlichen Schriftsteller die Weißagungen der Propheten von der Verherrlichung Jerusalems, als der Wohn- und Offenbarungsstätte Gottes im messianischen Reiche, unter Abstreifung der alttestamentlichen Hülle, auf dies himmlische Jerusalem, auf das Reich Christi bezogen (vgl. z. B. das Citat in Gal. 4, 27), und fanden darin insbesondere die dereinstige, zur Zeit der Parusie erfolgende Aufrichtung desselben in seiner herrlichen Vollendung geweißagt, wofür die zahlreichen, aus den letzten Kapiteln Ezechiels und aus Deutero-Jesaja entlehnten Züge in dem von dem Apokalyptiker entworfenen Bilde des neuen Jerusalems die augenfälligsten Belege sind.

Wird es sich nun anders verhalten mit der ebenfalls durch die ganze alttestamentliche Weißagung hindurchgehenden Vorstellung, daß Israel, als das erwählte Eigentumsvolk Jehova's, auch in der Vollendungszeit der in seiner nationalen Eigentümlichkeit sich erhaltende Kern des Gottesvolkes bleiben, als Nation eine königliche Herrscherstellung im messianischen Reiche einnehmen und für die übrige Menschheit das priesterlich zwischen ihr und Gott stehende Mittlervolk sein werde? In prophetischen Ankündigungen solchen Inhaltes will bekanntlich eine Anschauung, die in früheren Jahrhunderten nur vereinzelt auftauchte, aber durch Bengel und seine Schule nachdrücklich geltend gemacht wurde, und in neuerer Zeit

a) Und zwar ist in der Apokalypse (3, 12; 21, 2ff. 10ff.), im unmittelbaren Anschluß an das jüdische Theologumenon, „das neue Jerusalem" das Reich Christi in seiner jenseitigen Vollendung, wie es jetzt nur im Himmel vorhanden ist, und erst zur Zeit der Parusie von da zur Erde sich herabsenkt. Im Hebräerbriefe (11, 10. 16; 12, 22; 13, 14) dagegen bezeichnet „das himmlische Jerusalem" das in seiner Vollendung allerdings erst im Himmel vorhandene und insofern noch zukünftige, aber auch schon jetzt in dieser irdischen Welt aufgerichtete, den Gläubigen den Verkehr mit der übersinnlichen, himmlischen Welt und den Genuß ihrer Güter ermöglichende Reich Christi (vgl. meinen Lehrbegriff des Hebräerbriefes, S. 117ff.). Und wesentlich dieselbe Bedeutung hat auch „das obere Jerusalem" bei dem Apostel Paulus (Gal. 4, 26 vgl. Phil. 3, 20).

in England und Deutschland vielen Eingang gefunden hat, auch durch namhafte Theologen, wie Mich. Baumgarten, J. T. Beck, Auberlen, v. Hofmann, Delitzsch, Stier u. A. vertreten ist, Weißagungen erkennen, die dereinst, wenn die καιροὶ ἐθνῶν abgelaufen sind, an Israel, als Nation, nach ihrem vollen Wortsinn sich erfüllen sollen. Dem Volke Israel, sagt man, kommt kraft seiner Erwählung ein- und für allemal der heilsgeschichtliche Beruf zu, Empfänger und Vermittler der göttlichen Offenbarungen zu sein, und die Bestimmung, als königliches Priestervolk die Beziehungen der übrigen Menschheit zu Gott zu vermitteln. War Israel nun auch in der Zeit des Alten Bundes Empfänger der göttlichen Offenbarungen, und ist auch sein Beruf und seine Bestimmung durch Christum und die Apostel, die ja sämmtlich Israeliten waren, erfüllt worden, so sind doch damit die Absichten, welche Gott bei Israels Erwählung hatte, noch nicht zu voller Ausführung gekommen, und die ihm gegebenen Verheißungen, daß es dereinst als Volk heilig sein und seinen Priesterberuf für alle Völker üben werde, noch nicht erfüllt. Auch in der Zeit des Neuen Bundes bleibt ihm sein Beruf, bleiben ihm diese Verheißungen; und zwar trotz seiner Verstockung gegen die Gottesoffenbarung in dem Sohne und seiner zeitweiligen Verwerfung; denn Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen (Röm. 11, 29); und jene Verheißungen gehen auf die letzte Vollendungszeit, in welcher das Reich Gottes in seiner vollen Herrlichkeitserscheinung in's Dasein treten wird. Nach der jetzigen Periode des Reiches Gottes, nach den Zeiten der (heidenchristlichen) Kirche, wenn das tausendjährige Reich aufgerichtet werden wird, wird das bekehrte und aus der Zerstreuung in das heilige Land gesammelte Israel an die Spitze der Menschheit treten. Dann wird die seit Israels Verwerfung verstummte göttliche Offenbarung wieder beginnen; dann wird, was die verklärten Priesterkönige im Himmel sind, das Priesterkönigtum des Volkes Israel auf der Erde sein; dann erst erfüllt es als Volk seine Bestimmung und wird der ihm verheißenen Herrlichkeit theilhaftig [a]). Es ist dann nur consequent, wenn einzelne Vertreter

a) Man vergleiche beispielsweise Auberlen, Der Prophet Daniel und die

dieser Anschauung nicht nur die Sammlung der zerstreuten isra-
litischen Nation im Lande Kanaan und die Wiederherstellung J-
rusalems als Hauptstadt des Gottesreiches, sondern auch den A
bau des von Ezechiel beschriebenen Tempels und das Wiederaufle
des cärimonialen und bürgerlichen Gesetzes Mosis in dem Cul
und der Verfassung des tausendjährigen Reiches als bevorsteh
erwarten [a]). Diese Auffassung der alttestamentlichen Weißagun
rühmt man, der schon seit dem dritten Jahrhundert in der Ki
herrschenden und als rechtgläubig geltenden spiritualistischen u
typisch-allegorischen Auslegung gegenüber, als einen sehr wese
lichen Fortschritt, den die neuere Zeit in dem Verständnisse
prophetischen Gotteswortes gemacht habe; als einen Fortsch
durch welchen die Schriftauslegung sowol dem wahren, geschi
lichen Sinne der Weißagungen, als „dem biblischen Realism
erst gerecht werde. — Allein dieser Ruhm dürfte doch theilw
ein zweifelhafter sein. Das freilich unterliegt keinem Zweifel,
in dem Verlassen jener in der Kirche herkömmlichen spiritualistisc
und der Annäherung an die streng historische Interpretationsmeth
ein Fortschritt zu erkennen ist. Wenn aber dann dieser geschi
liche Sinn, ohne Unterscheidung der zeitweiligen und individuel
Anschauungsformen und des idealen ewigen Gehaltes, ohne weite
zur eigentlichen Weißagungssubstanz gerechnet, und als reine unv
hüllte Kundmachung der auf die schließliche Vollendung des Gott
reiches bezüglichen göttlichen Rathschlüsse betrachtet wird, so k
ich darin keinen Fortschritt, sondern nur einen Rückschritt und
judaistischen Irrtum erkennen. Es ist eine Ueberschätzu
der Bedeutung des geschichtlichen Sinnes, die auf derselben ei

---

Offenbarung Johannis (1854), S. 341 ff.; desselben Abhandlung ü
die messianischen Weißagungen der mosaischen Zeit in den Jahrbb. f.
Theol., Jahrg. 1858, Heft IV, bes. S. 791. 801 ff. 834 ff. und Ho
manns Schriftbeweis, Bd. II, Abth. 2, S. 74 ff. (der ersten Auflage)

a) So z. B. J. J. Heß in seinen Briefen über die Offenb. Joh., S. 130 f
aber auch Auberlen, Der Prophet Daniel, S. 352 und Hofma
a. a. O., S. 538, wiewol in weniger buchstäblicher Auffassung, so
M. Baumgarten im Art. „Ezechiel“ in Herzogs Realencyklopä
IV, 303 f.

seitig supranaturalistischen Betrachtungsweise der Weißagungen beruht, wie jene ungeschichtliche, spiritualistische Interpretationsmethode der älteren Orthodoxie; mit dieser theilt sie darum auch die irrtümliche Voraussetzung, die alttestamentliche Weißagung müsse von der neutestamentlichen Erfüllung vollständig gedeckt und jeder einzelne Zug derselben seinem ganzen Inhalte nach erfüllt werden; und mit ihr macht sich auch diese Anschauung der Vermischung des Alt- und des Neutestamentlichen schuldig, nur daß jene neutestamentliche Erkenntnisse in das A. T. einträgt, während diese was der Oekonomie des Alten Bundes angehört in die des Neuen herübernimmt.

Es kann hier keine in's einzelne eingehende Begründung dieses Urtheils gegeben werden, zumal die Widerlegung der Voraussetzungen, auf welchen jene Ansicht beruht, großentheils schon in den, in unseren ersten beiden Artikeln enthaltenen Ausführungen über das Wesen und den geschichtlichen Charakter der messianischen Weißagungen liegt. Wir wollen nur einige allgemeine Gesichtspunkte hervorheben, von welchen aus ihre Unhaltbarkeit leicht erkannt werden kann [a]), und uns im übrigen auf eine positive Darlegung des wahren Sachverhalts beschränken.

Es ist zunächst schlechterdings unmöglich, jene Anschauung auch nur mit einiger Consequenz durchzuführen. Schon unter den alttestamentlichen Elementen des Weißagungsinhaltes finden sich manche, von denen auch die entschiedensten Vertreter derselben nicht annehmen können, daß sie, ebenso wie die übrigen, dereinst nach ihrem vollen geschichtlichen Sinne sich erfüllen werden, bei denen sie vielmehr genöthigt sind, zu der alten allegorisch-typischen Auslegung ihre Zuflucht zu nehmen. Wir erinnern beispielsweise an die nachdrückliche Geltendmachung des Unterschiedes zwischen Priestern und Laien und des Privilegiums der Nachkommen Zadoks, sowie an die Erwähnung der Darbringung von Sünd-

a) Dabei wollen wir aber nicht unterlassen, den Vertretern derselben die trefflichen Abhandlungen Bertheau's über „Die alttestamentliche Weißagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande" in den Jahrbb. f. D. Th., Jahrg. 1859, S. 314 ff. u. 595 ff. und Jahrg. 1860, S. 486 ff. zu neuer, unbefangener und gründlicher Erwägung bestens zu empfehlen.

und Schuld-, und überhaupt von Thieropfern in der messianischen Weißagung Ezechiels. Hier würde die Durchführung jener Anschauung zum handgreiflichsten Widerspruch nicht nur mit den klarsten Zeugnissen des N. T.'s, sondern auch mit der messianischen Weißagung des Alten Bundes selbst führen; hier muß darum irgend eine typisch-allegorische Erklärung helfen. Gewiß aber gehört die Inconsequenz, welche darin liegt, daß solche Züge typisch-allegorisch, das meiste Andere aber nach seinem Wortsinn verstanden wird, nicht Ezechiel an, sondern dem Ausleger, der einen falschen „Hauptschlüssel zum Verständnis des prophetischen Wortes" [a]) mitbringt. — Aber noch mehr! Schon Bertheau hat treffend hervorgehoben, daß die Ankündigung der „Reichsherrlichkeit Israels" in den einzelnen Weißagungen fast durchweg im engsten Zusammenhang steht mit demjenigen Theil ihres Inhaltes, der sich auf die geschichtlichen Verhältnisse ihrer Entstehungszeit bezieht, und daß darum die Ansicht, man habe ihre dereinstige Erfüllung nach ihrem vollen Wortsinn zu erwarten, sich nur dann consequent durchführen ließe, wenn man die Wiederkehr aller jener geschichtlichen Verhältnisse voraussetzen könnte [b]). Da dies nun an sich unmöglich ist, weil die geschichtlichen Verhältnisse der einen Zeit die der andern ausschließen, und da zu der abenteuerlichen Annahme, es werde vor der erwarteten Restitution des Reiches Israel die assyrische und die babylonische Weltmacht, es würden die Philister, die Edomiter, die Moabiter, die Ammoniter wieder auf den Plan der Weltgeschichte treten, es werde auch die Spaltung zwischen dem Reiche Juda und dem Zehnstämmereiche wiederkehren, um sich aufheben lassen zu können u. s. w., niemand sich entschließen mag, so bleibt man auch hier bei der herkömmlichen typisch-allegorischen Erklärungsweise. Welche Inconsequenz ergibt sich nun aber bei diesem Verfahren! Wir sollen es buchstäblich verstehen, daß das Volk Israel im Lande Kanaan gesammelt werden und dort unter dem Regimente des Sohnes Davids einen mächtigen blühenden Staat im Mittelpunkte des Reiches Gottes auf Erden bilden wird, aber nicht buchstäblich

---

a) Worte Auberlens, Der Prophet Daniel, S. 344.

b) Vgl. Bertheau a. a. O., Jahrg. 1859, S. 356 f. 363.

die damit verbundenen Ankündigungen, daß es den Rest Edoms, die Philister, die Ammoniter und Moabiter sich unterwerfen werde (vgl. z. B. Am. 9, 12. Jes. 11, 14); wenn Jesajas das Gottesreich der Vollendungszeit schildert als eine die ganze damals bekannte Welt umfassende Universaltheokratie, bestehend aus drei von einander unabhängigen, aber in friedlichem Verkehr stehenden und in gleicher Weise Jehova angehörenden und ihm dienenden Reichen, Israel als vorzugsweise gesegnetes Stammland Jehova's in der Mitte und Assur und Aegypten zu beiden Seiten (Jes. 19, 23 ff.), so soll, was von dem Volke Israel gesagt ist, wörtlich gemeint sein und nach seinem vollen Wortsinn sich erfüllen, nicht aber das, was sich auf Assur und Aegypten bezieht; überhaupt sollen wir bei der Erwähnung Israels immer an die israelitische Nation denken, sobald aber andere Völker genannt werden, soll das Wort der Weißagung nicht die geschichtlichen Völker meinen, die uns unter den betreffenden Namen bekannt sind, sondern diese sollen nur typische Repräsentanten der dem Gottesreiche gegenüberstehenden Weltreiche sein. — So bleibt also diese Auffassung der Weißagungen in den Fehlern der herkömmlichen typisch-allegorischen Interpretation, welche sie verbessern wollte, stecken, und ist wegen ihrer Halbheit und Inconsequenz nur noch unhaltbarer als diese selbst.

Schon aus den eben gemachten Bemerkungen erhellt auch, wie sehr sie den wahren geschichtlichen Charakter der Weißagung verkennt. Sie verkennt ganz besonders, daß für die Propheten und ihre Zeitgenossen auch Nahebevorstehendes schon ganz verklärt wird von dem Lichte, das von dem Ende der Wege Gottes darauf fällt, daß also nahebevorstehende Heils- und Gnadenzeiten häufig so geschildert werden, als ob ihr Anbruch schon der Anbruch der Vollendungszeit wäre [a]). Die echt geschichtliche Betrachtung der Weißagungen hat in solchen Fällen selbstverständlich die Ankündigung der dem Volke Israel für eine mehr oder weniger nahe Zukunft und unter bestimmten zeitgeschichtlichen Verhältnissen in Aussicht gestellten Gnaden- und Erlösungsthaten seines Gottes und die ideale Haltung und Färbung, welche dieselbe dadurch gewinnt, daß für

---

a) Vgl. Jahrg. 1865, S. 445 f.

das Bewußtsein des Propheten dieses Israel zugesagte Heil und das Heil der Vollendungszeit in einander fließen, zu unterscheiden. Sie wird es darum als in der Natur der Sache begründet erkennen, daß die zeitgeschichtliche Erfüllung der Israel gegebenen Verheißung nur eine relative, theilweise, an innerer Bedeutung und an äußerer Herrlichkeit dem in der Weißagung entworfenen Bilde beträchtlich nachstehende sein muß; und sie wird anerkennen, daß die Weißagung nach ihrem idealen Gehalte noch eine höhere, vollere, endgeschichtliche Erfüllung finden muß; nimmermehr aber wird sie diese endgeschichtliche Erfüllung als eine solche ansehen können, die dem gesamten Wortsinn der Weißagung auch äußerlich völlig entsprechen werde; weder wird sie die concreten Weißagungselemente, welche sich auf die in der folgenden Geschichte Israels vorliegende Erfüllung beziehen, zu jenem idealen Gehalt rechnen und ihre nochmalige glänzendere Erfüllung erwarten, noch wird sie ohne weiteres voraussetzen, daß der ideale Gehalt der Weißagung ebenfalls speciell der israelitischen Nation gilt, und an ihr als solcher sich erfüllen soll. — Es ist also eine Verkennung des geschichtlichen Charakters der Weißagung, und ein Außer-Acht-lassen der Belehrung, welche der weitere Verlauf der Geschichte des Reiches Gottes über den Unterschied der zeit- und der endgeschichtlichen Elemente im Inhalte der Weißagungen gibt, wenn man sagt: was von Israels Bekehrung und herrlicher Wiedereinsetzung in das gelobte Land geweißagt ist, hat sich in seiner Heimkehr aus dem babylonischen Exil und den kümmerlichen Jahrhunderten der Wiederherstellung des alttestamentlichen Gottesstaates nur sehr unvollkommen erfüllt; darum ist seine vollere Erfüllung in der dereinstigen Sammlung des bekehrten Israel im heiligen Lande und der Reichsherrlichkeit, mit der es dann bekleidet werden wird, noch zu erwarten, sofern man überhaupt an die Erfüllung der Weißagungen glaubt [a]). Was nur der Vorstufe der zeitgeschichtlichen Erfüllung angehört, wird hier ohne weiteres auf die endgeschichtliche Erfüllung übertragen; was in Wirklichkeit Anfang der Erfüllung ist, wird zum vollendenden Abschluß derselben gemacht.

---

a) Vgl. Auberlen, Der Prophet Daniel, S. 348.

Ferner hat die hier bekämpfte Auffassung der Weißagungen von Israels Reichsherrlichkeit die Analogie gegen sich. Wir haben gesehen: es gibt innerhalb der messianischen Weißagung des Alten Bundes bedeutende Stufenunterschiede in Betreff der Festhaltung der alttestamentlichen Anschauungsformen; auf den Höhepunkten ihrer Entwickelung streift sie viele derselben ab, gibt uns also selbst Anweisung, keine dem vollen Wortsinn entsprechende Erfüllung solcher Weißagungen zu erwarten. Statt nun diesem Fingerzeig zu folgen und nach dieser Analogie auch die durch die ganze alttestamentliche Weißagung hindurchgehenden alttestamentlichen Anschauungsformen zu beurtheilen, verkümmert und beschränkt jene Ansicht, sobald sie mit einiger Consequenz durchgeführt wird, zu Gunsten des Wortsinnes der in den Schranken der alttestamentlichen Anschauungsformen sich haltenden Weißagungen den Inhalt der höher entwickelten, der neutestamentlichen Heilserkenntnis näher kommenden. Statt nach dem da und dort unverhüllter sich offenbarenden Geiste der Weißagung den Buchstaben derselben zu beurtheilen, wird umgekehrt durch Geltendmachung des Buchstabens jene Offenbarung des Geistes der Weißagung wieder verdunkelt. — Wir haben aber auch noch eine vollständigere Analogie, gegen welche man verstößt. Es ist schon gezeigt worden, wie es sich nach dem Zeugnisse des N. T.'s mit der Vorstellung verhält, daß Jerusalem auch in der messianischen Zeit die Wohn- und Offenbarungsstätte Jehova's und der Mittelpunkt des Gottesreiches bleiben werde. Diese ebenfalls durch die ganze alttestamentliche Weißagung hindurchgehende Vorstellung hängt mit der Weißagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande auf's unauflöslichste zusammen. Wenn nun sie zwar bei der Gründung des Reiches Christi sich auch erfüllungsgeschichtlich so weit bewährt hat, als es der durch Gottes Rathschluß geordnete nicht bloß vorbildliche, sondern auch organisch-geschichtliche Zusammenhang des alt- und des neutestamentlichen Gottesreiches und Gottesvolkes mit sich brachte, im übrigen aber für das Reich Christi nur eine symbolisch-typische Bedeutung behält, so darf die Ankündigung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande nicht ganz anders, sondern nur dieser Analogie gemäß beurtheilt und aufgefaßt werden.

Endlich muß auch noch hervorgehoben werden, daß die Ansicht unserer Gegner zu Gunsten der israelitischen Nation zuvörderst der Kirche Jesu Christi den größten Theil der Verheißungen abspricht, deren sie sich bisher glaubte getrösten zu dürfen. Denn von allen Israel, als dem erwählten Eigentumsvolke Jehova's, gegebenen Verheißungen — und sie bilden ja die große Mehrzahl — wird behauptet, daß sie nicht nur nach ihrem geschichtlichen Sinne (was wir entschieden anerkennen), sondern auch nach ihrer gottgewollten offenbarungs- und heilsgeschichtlichen Abzielung auf die Erfüllung Israel, als Volk, als Nation gelten. Nur mittelbarer Weise dürfte die ihrem Grundcharakter nach heidenchristliche Kirche dieselben auch als ihr gegebene Heilsverheißungen betrachten. Als unmittelbar ihr geltende blieben ihr nämlich noch die Weißagungen von dem Eingange der Heiden in das Reich Gottes und ihrer Theilnahme an dem Israel geschenkten Heile; und diese würden ihr denn allerdings die Berechtigung geben, die nach ihrem eigentlichen Sinne dem Volke Israel für die Zeit seiner dereinstigen Bekehrung gegebenen Verheißungen mittelbar auch auf sich selbst zu beziehen. Nicht aus „heidenchristlichem Stolz“ [a]), sondern im dankbaren Bewußtsein der ihr geschenkten Gnade Gottes und, wie wir bald sehen werden, auf das Zeugnis des N. T.'s gestützt, wird die Kirche gegen ein solches Ergebnis immer entschieden protestiren, und die Ansicht, deren Frucht dasselbe ist, als unkirchlich und heterodox verwerfen. — Aber noch mehr! Jene Ansicht nimmt, um Israel zu verherrlichen, auch Christo selbst die ihm gebürende Ehre. Denn wenn das Volk Israel für immer dazu bestimmt ist, als priesterliches Mittlervolk die Beziehungen der Menschheit zu Gott zu vermitteln, und dereinst im tausendjährigen Reich diese Bestimmung erfüllen und „den Nationen noch auf eine ganz andere herrlichere Weise als bisher den Segen der Gottesgemeinschaft vermitteln wird“ [b]), so ist Christus nicht mehr der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen, so wird die Mittlerschaft Israels zwischen ihn und die übrige Menschheit eingeschoben, und zwar so,

---

a) Auberlen, Abhandl., S. 835.

b) Auberlen, Der Prophet Daniel, S. 346 und Abhandl., S. 803.

daß die volle Wirksamkeit seines Mittleramtes von Israels Mittlerschaft abhängig gemacht wird. Und wenn Israels Bekehrung und Errettung „für die heidnischen Völker erst die rechte Neubelebung" sein soll, so ist wiederum die volle Offenbarung und Wirksamkeit Christi als des *πνεῦμα ζωοποιοῦν* für die Völker und die heidenchristliche Kirche durch das Verhalten Israels bedingt und an seine noch zu erwartende treue Erfüllung seines Berufes gebunden. Wenn vollends jene Ansicht auf diejenigen Weißagungen angewendet würde, welche ihre Vertreter direct messianisch zu deuten pflegen, während sie in Wahrheit nach ihrem geschichtlichen Sinne ebenfalls auf Israel als Volk Gottes sich beziehen, auf die gesamte Weißagung von dem Knechte Gottes, so würde es noch viel mehr offenbar, wie solche Ueberschätzung der Bedeutung des geschichtlichen Sinnes der Weißagungen nothwendig dazu führt, daß die Ehre des Namens Jesu Christi geschmälert und die Allgenugsamkeit seines Heilswerkes verkannt wird.

Indessen gehen viele Vertreter der von uns bekämpften Ansicht nicht so weit, als z. B. Auberlen gegangen ist. Sie erwarten keine Erfüllung der Weißagungen von Israels Reichsherrlichkeit nach ihrem vollen Wortsinn; daß manches davon im Lichte der neutestamentlichen Erfüllung als alttestamentliche Hülle der göttlichen Heilsgedanken anzusehen ist, wird zugestanden, und nur der allgemeinere Grundgedanke, daß Israel in seiner Zerstreuung unter den Nationen der Erde in gesonderter Existenz für seine letzte Bestimmung erhalten werden, und, wenn die Zeiten der Weltvölker erfüllt sind, als Volk dem Rufe des Evangeliums folgen und seine centrale Stellung im göttlichen Reiche wieder einnehmen soll, wird festgehalten als eine noch ihrer Erfüllung harrende Weißagung [a]). Diesen allgemeineren Grundgedanken als wesentlichen Bestandtheil des Weißagungsinhaltes zu betrachten, dazu glaubt man theils durch die Thatsache, daß Israel in seiner Zerstreuung bis auf den heutigen Tag noch eine gesonderte nationale Existenz hat [b]), theils durch

a) So z. B. Oehler im Art. „Weißagung" in Herzogs Realencyklopädie, S. 658f.

b) „Das Wunder der Erhaltung Israels bis auf diese Stunde, während alle

das Zeugnis des N. T.'s genöthigt zu sein. Dieser Modification und Begründung jener Ansicht gegenüber verlieren unsere obigen Einwendungen ihr Gewicht; ihr gegenüber kann es sich nur noch darum handeln, ob sie wirklich das Zeugnis des N. T.'s für sich hat, und wir wenden uns daher nun zur positiven Darlegung des wahren Sachverhaltes.

Die alttestamentliche Weißagung kennt allerdings „nur eine zeitweilige Verstoßung Israels, die zugleich in solcher Weise erfolgt, daß Israel als Volk nicht untergeht, sondern zu seiner künftigen Wiederbringung aufbewahrt wird" [a]). Zur richtigen Würdigung dieses Thatbestandes darf zweierlei nicht außer Acht gelassen werden. Einmal nämlich gelten die Verheißungen der Propheten trotzdem nicht der Nation Israels als solcher, dem Israel nach dem Fleisch, sondern sie gelten ihm nur, sofern es auch wirklich das erwählte Eigentumsvolk Jehova's ist; daher die Weißagung von der Sichtung und Läuterung des Volkes durch die göttlichen Strafgerichte, und von dem in den Gerichten erhaltenen Rest, aus welchem das Volk Gottes sich erneuern soll. Erst infolge der göttlichen Gerichte wird theils durch Ausrottung der unbußfertigen Frevler, theils durch die Bekehrung der übrigen und die allgemeine Geistesausgießung Gesamt-Israel zum wahren Gottesvolke, welches die Erfüllung der Verheißungen zu hoffen hat. — Damit ist nun aber weiter zusammenzuhalten, daß für das prophetische Bewußtsein an die Fortexistenz des Volkes Israel überhaupt die Erhaltung, beziehungsweise die Wiederherstellung eines Volkes und Reiches Gottes auf Erden unauflöslich geknüpft war; was sich ja auch, bevor die Zeit erfüllet war, wirklich so verhielt, falls nicht durch Israels Untreue das mit seiner Erwählung begonnene Heilswerk Gottes vereitelt werden und wieder ganz von neuem beginnen sollte. Die Erhaltung des Volkes und Reiches Gottes auf Erden ist aber den

---

anderen antiken Nationalitäten vernichtet oder doch durch Vermischung mit fremdem Blut bis zur Unkenntlichkeit entstellt sind, dieses doppelte Wunder, da die anderen Völker an ihren Wohnsitzen blieben, während Israel in alle Welt zerstreut wurde, ist der große Commentar der Geschichte zur Offenbarung." Auberlen, Der Prophet Daniel, S. 348.

a) Worte Oehler's a. a. O.

Propheten ohne Zweifel die Hauptsache, wenn sie die künftige Erlösung Israels aus der Gewalt der Heiden und die Wiederherstellung des israelitischen Staatswesens in Aussicht stellen, obschon sie beides nicht mit Bewußtsein von einander unterscheiden. — Hieraus erhellt schon, daß es nicht einmal der wahren Meinung der Propheten entspricht, wenn man ihre Israel, als dem Eigentumsvolke Jehova's, gegebenen Verheißungen so auffassen will, als ob sie dem bekehrten Israel, als Nation, im Unterschied und Gegensatz zu einem unterdessen aus Israel und aus den Heiden gesammelten Volke Gottes gelten sollten.

Wenn nun die vorexilische und die exilische Weißagung die Erlösung Israels aus der assyrischen und babylonischen Gefangenschaft, seine Heimkehr und Sammlung in das heilige Land, den Wiederaufbau Jerusalems und des Tempels und die Wiederaufrichtung des zertrümmerten Gottesstaates in Aussicht stellt, so sind diese göttlichen Zusagen bekanntlich in den Zeiten Serubabels, Esra's und Nehemia's an Israel als Volk auch erfüllt worden. Darum verschwinden sie aus dem Inhalte der nachexilischen Weißagung, die nur noch einmal für die im Osten und Westen, d. h. in allen Ländern auch damals noch Gefangenen oder Zerstreuten Befreiung und Heimführung ankündigt (Sach. 8, 7 f.) [a]). Allerdings entsprach diese zeitgeschichtliche Erfüllung lange nicht den idealen Schilderungen, welche das Wort der Weißagung von der Wiederherstellung des Gottesreiches entworfen hatte (was nur theilweise als Folge davon betrachtet werden kann, daß Israel seinem Gotte noch nicht mit ganzem Herzen sich zuwendete). Denn für das prophetische Bewußtsein stellte sich diese Wiederherstellung zugleich als schließliche Vollendung des Gottesreiches dar. Namentlich blieb die zuerst von Deutero-Jesaja in voller Klarheit verkündete Weißagung noch unerfüllt, daß Gottes Absicht bei Israels Erwählung nunmehr zur Ausführung kommen, daß Israel als der Knecht Jehova's

---

a) Die Stelle Sach. 2, 10 ff. kann nur hierher gezogen werden, wenn man die Eigentümlichkeit der in den Nachtgesichten Sacharja's schon herrschenden apokalyptischen Darstellungsweise verkennt.

durch Erfüllung seines prophetischen und priesterlichen Berufes an allen Völkern Gottes Heilsrath über die Menschheit ausführen, und selbst der ihm bestimmten priesterlich-königlichen Herrlichkeit theilhaftig werden solle. Dieser Gegensatz zwischen der zeitgeschichtlichen Erfüllung und dem viel herrlicheren Inhalte der Weißagung — für den Verfasser des Buches Daniel ein Räthsel, dessen Lösung ihm nicht eigene Reflexion, sondern göttliche Offenbarung gibt (Dan. 9) — wies darauf hin, daß die Erlösung Israels aus der Gewalt der Chaldäer und die Wiederherstellung des Gottesstaates nur als Anfang der Weißagungserfüllung zu betrachten sei, und daß das Volk Gottes ihrer vollen Erfüllung noch zu warten habe, wie es denn die Aufgabe der nachexilischen Weißagung ist, die zuversichtliche Hoffnung auf die bevorstehende Vollendung des Gottesreiches in jenen kümmerlichen Zeiten lebendig zu erhalten.

Und diese Hoffnung wurde nicht zu Schanden. Ein weiterer vorbereitender Schritt auf dem Wege zur Erfüllung der Weißagungen Deutero-Jesaja's ist schon darin zu erkennen, daß Israel in den letzten Jahrhunderten vor Christus, besonders durch Vermittelung des alexandrinischen Judentums und die Uebertragung der Offenbarungsurkunden in die damalige Sprache der ganzen gebildeten Welt (LXX), unverkennbar einen läuternden Einfluß auf die religiösen Vorstellungen von Griechen und Römern geübt und viele suchende Seelen unter den Heiden zur Erkenntnis und Verehrung des wahren Gottes geführt hat. — Aber erst als die Zeit erfüllet war, wurde auch die Israel, als dem Volke Gottes, gegebene Verheißung nach ihrem auf die Vollendung des Gottesreiches bezüglichen Inhalte erfüllt. Das Heil kam von den Juden (Joh. 4, 22). Christus und seine Apostel gehörten dem Volke Israel an. Das Gebiet der persönlichen Berufswirksamkeit Christi waren die verlorenen Schafe vom Hause Israel. Den Juden wurde sein Heil zuerst dargeboten; Söhne Israels bildeten den Grundstock der Gemeinde Jesu Christi und waren die ersten Empfänger der Gabe des heiligen Geistes und die Boten des Evangeliums wie für ihre zerstreuten Brüder, so auch für die Heiden. So erfüllte sich auch die auf die Vollendung des Gottesreiches bezügliche Weißagung als eine dem Volke Israel gegebene; in der nationalen

Zugehörigkeit Christi zu dem Volke Israel und dem organisch-geschichtlichen Zusammenhang seiner Kirche mit dem erwählten Eigentumsvolke Jehova's ist es erfüllungsgeschichtlich besiegelt worden, daß es dem Rathe Gottes entsprach, wenn die Propheten die Verheißung des messianischen Heiles als eine dem Volke Israel gegebene verkündigten. Die Erwählung Israels und die durch die ganze alttestamentliche Weißagung hindurchgehende Vorstellung von seiner centralen Stellung im Reiche Gottes, sowie die Weißagung von seiner offenbarungs- und heilsmittlerischen Berufswirksamkeit unter den Völkern ist also in der neutestamentlichen Erfüllung zu ihrem Rechte gekommen.

Aber nicht Gesamt-Israel, nicht das Volk als Volk wurde des ihm dargebotenen Heiles theilhaftig, sondern nur ein Rest, eine Auswahl, während die übrigen das Heil in dem Gekreuzigten und Auferstandenen in unbußfertiger Verstockung verwarfen (vgl. Röm. 11, 1—10). So ergieng nun über Israel als Volk das göttliche Verwerfungsurtheil, und das Reich Gottes wurde, wie schon der Herr selbst angekündigt hatte, den Heiden gegeben. Das Volk Gottes bestand fort, aber nicht in Israel als Nation, sondern in der neutestamentlichen Gemeinde, die aus dem „Reste" Israels und aus den als Bürger und Hausgenossen in das Reich Christi aufgenommenen Gläubigen aus den Heiden gebildet war. Was also für das prophetische Bewußtsein noch unauflöslich verbunden ist: die Vorstellung Israels als Nation und die Idee des Volkes Gottes, das tritt nun erfüllungsgeschichtlich auseinander: neben Israel als Nation, das jedenfalls für die gegenwärtige Weltperiode aufgehört hat, Volk Gottes und Bewahrer der göttlichen Heilsoffenbarung zu sein, steht ein Gottesvolk, das seinem ersten Bestand nach aus Israel hervorgegangen, also — gemäß der prophetischen Weißagung — aus dem „Reste" Israels sich erneuert hat, aber so, daß es vorzugsweise durch den Zutritt der Gläubigen aus den Heiden Bestand gewann. — Wer ist nun der rechtmäßige Erbe der dem alttestamentlichen Bundesvolke gegebenen Verheißungen, soweit sie noch nicht erfüllt sind? Denn daß ihre volle Erfüllung durch Christum noch bevorsteht, so lange das Reich Christi noch nicht zum alle Völker umfassenden geworden, und die innere Herr-

lichkeit der Kirche Christi noch nicht zur Vollendung und zu sichtbarer Darstellung gekommen ist, ist zweifellos gewiß. — Offenbar kann die gegenwärtige Verwerfung Israels nicht auf gleiche Linie gestellt werden mit der früheren zeitweiligen Verstoßung in den Zeiten, in welchen der Fortbestand des Reiches und Volkes Gottes auf Erden noch ganz von dem Fortbestand der israelitischen Nation abhieng. Man ignorirt eine der hervorragendsten erfüllungsgeschichtlichen Thatsachen und den in ihr liegenden Aufschluß zur richtigen Würdigung des prophetischen Gotteswortes, wenn man, was die Propheten im Hinblick auf diese früheren Verstoßungen weißagen, einfach auf die gegenwärtige Verwerfung Israels überträgt; und man wird — wie wir schon gesehen haben — nicht einmal dem wahren Sinn, welchen die Propheten selbst mit ihren Weißagungen verbanden, gerecht, wenn man nicht das neutestamentliche Gottesvolk, sondern die israelitische Nation als Erben der noch unerfüllten, dem alttestamentlichen Bundesvolke gegebenen Verheißungen betrachtet. Im Lichte, welches die Erfüllungsgeschichte auf die Weißagung fallen läßt, erscheint als der rechtmäßige Erbe derselben nur das neutestamentliche Gottesvolk. Von Israel aber ist zu sagen: damit, daß das Heil in ihm für die ganze Menschheit bereitet worden ist, ist der Zweck seiner Erwählung erreicht, hat es seinen offenbarungs- und heilsgeschichtlichen Beruf ein- und für allemal erfüllt; durch Christum und die Apostel ist sein Propheten- und Priesterdienst ein- und für allemal gethan. Fortan participirt es an den dem Volke Gottes gegebenen Verheißungen und an dem ihm übertragenen Beruf nur noch insofern und insoweit, als es in die Kirche Christi eingegangen ist oder eingeht, und zwar in ganz gleicher Weise und unter den gleichen Bedingungen, wie die Gläubigen aus den Heiden; d. h. die einzelnen Israeliten haben daran Theil, sofern sie durch den Glauben Glieder des neutestamentlichen Gottesvolkes werden, aber ohne Vorzug vor den andern. Dagegen hat Israel als Nation, seit es die Gnadenheimsuchung seines Messias verschmäht hat, keinen heils- und reichsgeschichtlichen Beruf mehr, und die Verheißungen der Propheten stellen ihm keine Wiederherstellung in seiner nationalen Besonderheit, keine centrale Stellung im Reiche Gottes, keine

ihm als Nation bestimmte Reichsherrlichkeit in seinem Lande in Aussicht.

Gegen den Einwand, daß ja doch im A. T. Israels Erwählung als eine für immer erfolgte dargestellt ist, ist zu erinnern: einmal, daß die Erwählung Israels sich vermöge der israelitischen Abkunft Jesu Christi und der Entstehung der christlichen Kirche aus dem Schoße Israels wirklich als eine Thatsache von ewiger Bedeutung und Tragweite darstellt; es verhält sich damit ganz ebenso wie mit der Erwählung des Geschlechtes Davids, von welcher das A. T. in gleicher Weise redet wie von Israels Erwählung, und die darin, daß Christus als Sohn Davids geboren wurde, als eine für immer geschehene sich ausweist. Sodann aber ist im Hinblick auf die Verwerfung Israels als Nation geltend zu machen, daß es im alttestamentlichen Gotteswort, wie ein nur relativ gemeintes עַד־עוֹלָם (vgl. z. B. Jes. 32, 14), so auch ein von den alttestamentlichen Schriftstellern zwar absolut gemeintes gibt, das aber im weiteren Verlauf der Heilsgeschichte zu relativer Geltung herabgesetzt, d. h. als nach Gottes Rathschluß nur relativ gemeintes offenbar wird. So verhält es sich mit dem ewigen Priestertum des Geschlechtes Aarons und den damit verbundenen ewigen Prärogativen (vgl. z. B. Ex. 40, 15. Num. 18, 19; 25, 13, auch Jer. 33, 18ff.); so mit der ewigen Erwählung Jerusalems und dem ewigen Wohnen Jehova's daselbst; so auch mit der Erwählung der israelitischen Nation für immer. Der treue Bundesgott erhält dieselbe aufrecht bis zu dem Zeitpunkte, wo er sein Volk zu dem zuvorbestimmten, bei der Erwählung in Aussicht genommenen Ziele geführt hat; aber nach Erreichung desselben kann ihn „die Erwählung für immer“ nimmermehr bei der weiteren Vollführung seines Heilsrathschlusses an das Volk binden, das durch seine Verwerfung des dargebotenen Heiles untüchtig geworden ist, ihm als menschliches Organ dazu zu dienen, und an dessen Stelle er sich in dem neutestamentlichen Gottesvolke ein anderes Organ zubereitet hat.

Diese Darstellung des Sachverhaltes hat das Zeugnis des N. T.'s für sich. Dasselbe bezeugt allerdings durchweg, daß Gottes Verheißungen zunächst dem Volke Israel gegeben waren, und daß darum auch ihre Erfüllung, das Heil in Christo von Gott

in seiner Wahrhaftigkeit und Treue zuerst Israel dargeboten wurd
und werden mußte, während diese Darbietung an die Heiden, welche
Gott keine bundesmäßigen Zusagen gegeben hatte, aus reinem Er
barmen erfolgte (vgl. den Gegensatz von ὑπὲρ ἀληθείας θεο
und ὑπὲρ ἐλέους in Röm. 15, 8 f.). Mit dem Apostel der Be
schneidung (vgl. z. B. Act. 2, 39; 3, 25 f.) bezeugt dies bekann
lich auch in Wort (vgl. z. B. Act. 13, 46. Röm. 1, 16; 3, 1 f
und That der Apostel der Heiden. Aber ebenso einstimmig sin
auch beide darin, daß, seit es eine Gemeinde Jesu Christi gib
nicht mehr Israel als Nation, sondern diese aus ihm und au
den Heiden gesammelte Gemeinde das erwählte, heilige und prieste
liche Eigentumsvolk Gottes ist (vgl. 1 Petr. 2, 9 f. Röm. 9, 24 f
2 Kor. 6, 16. Tit. 2, 14) [a]). Sie ist das wahre Israel Gotte
(Gal. 6, 16. Röm. 9, 6 ff.), der wahre Same Abrahams (Röm
4, 16 ff. Gal. 3, 7. 29; 4, 28); weshalb die dem alttestamen
ichen Bundesvolke gegebenen Verheißungen als ihr geltend und i
ihr sich erfüllend betrachtet werden (vgl. die Citate in Röm. 9, 25
2 Kor. 6, 2. 16—18. Gal. 4, 27). Daß innerhalb der neu
testamentlichen Gemeinde die jüdische und die heidnische Abkun
keinerlei Unterschied begründet hinsichtlich der Theilnahme an de
in Christo dargebotenen Heile und der Bedingungen derselben, da
vielmehr die vormaligen Heiden vollberechtigte Mitbürger der He
ligen und Miterben der dem Samen Abrahams gegebenen Ve
heißungen sind, wird von dem Apostel Paulus oft genug ausdrüc
lich gelehrt (vgl. Röm. 3, 29 f.; 10, 12. 1 Kor. 12, 13. Ga
3, 28 f.; 6, 15. Eph. 2, 11—22. Kol. 3, 11). In dieser volle
Gleichberechtigung der Heiden mit den Juden im Reiche Christ
darin, daß ihr Verhältnis zu Christus und zu Gott und ihre Thei
nahme an dem Heil und an den Verheißungen unter vollstän
diger Aufhebung des bisherigen israelitisch-natio
nalen Charakters des Gottesreiches eine unmittelbare ist
besteht eben die neue Erkenntnis über die Berufung der Heide

a) Auch Auberlen (Abhandl., S. 803) kann dies natürlich nicht in Abred
stellen, meint aber: es sei nur so „für die jetzige Weltzeit, wo Israel ver
worfen ist".

in das Reich Christi, von welcher der Apostel Paulus sagt, daß sie so den früheren Geschlechtern noch nicht kund gemacht worden sei (Eph. 3, 5), sofern nämlich bis dahin das Eingehen der Heiden in das Reich Gottes immer mehr oder weniger zugleich als Eintritt in die nationale Gemeinschaft Israels und ihre Theilnahme an dem Heile als durch Israel, den eigentlichen Empfänger desselben, vermittelt erschien [a]). — Mit diesen unzweideutigen Zeugnissen des N. T.'s ist jedenfalls keinerlei heilsmittlerische Priesterstellung des bekehrten Israel vereinbar. Dagegen schließen sie allerdings noch nicht aus, daß Israel als Nation, unbeschadet dieser Gleichheit, in dem Organismus des vollendeten Reiches Christi die hervorragendste Stelle einnehmen könnte. Man hat in dieser Beziehung nicht ohne Grund mit dem Verhältnis von Juden und Heiden das von Mann und Weib verglichen [b]). Aber dann müßte das N. T. nothwendig diesen dem jüdischen Volke immer noch bleibenden Vorzug ebenso klar und unzweideutig bezeugen, als jene volle Gleichberechtigung von Juden und Heiden. Am ersten müßte ein solches Zeugnis in dem prophetischen Buche des N. T.'s, in der Apokalypse erwartet werden. Aber gerade hier sucht man dasselbe vergeblich. Sie weiß wol von 144000 aus den zwölf Stämmen Israels erwählten Knechten Gottes, die in den bevorstehenden Gerichten bewahrt und als Sieger in das Reich der Herrlichkeit eingehen sollen, im Unterschied von der unzählbaren Schar der Ueberwinder aus allen Völkern der Erde (Apok. 7, 4 ff.); aber in der Schilderung der letzten Entwickelungsstadien des seiner Vollendung zueilenden Gottesreiches, namentlich in der Ankündigung über das tausendjährige Reich kommt der Unterschied zwischen Israel und den Heiden gar nicht mehr in Betracht, und geschieht überhaupt des bekehrten Israel gar keine Erwähnung, wol aber werden mit dem Namen Jerusalems auch die der zwölf Stämme und viele Züge der von Israels Reichsherrlichkeit handelnden

---

a) Nur in der Weißagung Jes 19, 19 ff. und etwa Zeph. 2, 11 ist diese Schranke der prophetischen Erkenntnis über den Eingang der Heiden in das Reich Gottes einigermaßen durchbrochen.

b) Auberlen, Der Prophet Daniel, S. 347.

Weißagungen zur Beschreibung des Reiches Christi in seiner himmlischen Vollendungsgestalt verwendet. Die Behauptung, diese in der Apokalypse vorhandene Lücke sei aus der alttestamentlichen Weißagung zu ergänzen [a]), hat keinen anderen Werth als den einer Anerkennung dieses Thatbestandes. Dieser selbst aber ist ein entscheidender Beweis dafür, daß der Apokalyptiker, der sich doch auch auf den „biblischen Realismus" verstand und an die Erfüllung der Verheißungen des treuen Bundesgottes glaubte, die alttestamentliche Weißagung nicht so aufgefaßt haben kann, als ob sie eine so wichtige reichsgeschichtliche Thatsache, wie die Wiedereinsetzung der israelitischen Nation in ihre centrale Stellung im Reiche Gottes, in Aussicht stellte. — Indessen soll, was man in der Apokalypse nicht findet, gerade bei dem Apostel der Heiden (in Röm. 11, 25 ff. vgl. V. 15) sich finden [b]). Und hier kündigt allerdings der Apostel Paulus auf's bestimmteste an, daß Israels Verstockung nur so lange dauern werde, bis die Vollzahl der Heiden in die Kirche Christi eingegangen sei, und daß dann ganz Israel sich bekehren und gerettet werden werde. Hier haben wir also für das noch ungläubig gebliebene Gesamt-Israel eine hoffnungsreiche Weißagung; und zwar wird dieselbe durch Berufung auf eine dem alttestamentlichen Bundesvolke gegebene Verheißung, die ihm volle Vergebung

a) Hofmann a. a. O., S. 656. Auberlen, Der Prophet Daniel, S. 341 f. Die Versuche, dieses auffallende Stillschweigen der Apokalypse zu erklären, sind so unbefriedigend als möglich. Sehr naiv klingt es, wenn Auberlen unter anderm sagt: „Die Apokalypse ist für die heidenchristliche Zeit bestimmt; der neutestamentlichen, vorzugsweise aus den Heiden gesammelten Gemeinde hat sie mitzutheilen, was ihr auf ihrer Pilgerfahrt durch die Wüste zu wissen noth thut; für sie ist sie das Reisehandbuch; ihre Schicksale hat sie zu beschreiben. Israel als Volk kann hier nicht in Betracht kommen". Als ob es für die heidenchristliche Kirche nicht von größter Wichtigkeit wäre, zu wissen, daß sie erst von der Bekehrung und Wiederherstellung Israels als Volk den vollen Segen der Gottesgemeinschaft und die rechte Neubelebung zu erwarten habe!

b) Wir übergehen Aussprüche Christi, wie Matth. 19, 28; 23, 39; 24, 34, auf welche man sich auch berufen hat, da eine unbefangene Exegese eine dereinstige Wiederherstellung Israels als Nation keinenfalls darin geweißagt finden kann. Vgl. über dieselben Bleek, Synopt. Erklärung der drei ersten Evangelien II, 272 u. 382.

seiner Sünden in Aussicht stellt (Jes. 59, 20f. vgl. Jes. 27, 9); sowie dadurch unterstützt und bekräftigt, daß die Juden mit Rücksicht auf Israels Erwählung „um der Väter willen Geliebte" sind, da Gott sich seine Gnadengaben und seine Berufung zum Heile nicht gereuen läßt. In der That bleibt also nach dem Zeugnisse des Apostels Israels Erwählung und die ihm gegebene Verheißung auch für das jetzt verworfene Volk in Kraft; die Israeliten haben ihr natürliches, nächstes Anrecht auf das zuerst unter ihnen und für sie begründete Gottesreich nicht für immer verscherzt; zuletzt werden auch sie alle desselben noch theilhaftig werden. Aber man hüte sich doch in den Text einzutragen, was nicht darin steht. Der Apostel redet wol von Israels Gesamtheit; aber eine Hervorhebung des israelitischen Volkstums als eines in sich geschlossenen, staatlich zur Einheit verbundenen und seine nationale Eigentümlichkeit zur Geltung bringenden Organismusses liegt in dem Ausdruck *πᾶς Ἰσραήλ* nicht. Ferner redet der Apostel wol von der Wiedereinpflanzung der Israeliten in das Gottesreich, von ihrer Errettung, von ihrer Wiederbegnadigung; aber wir lesen nichts von einer heilsgeschichtlichen Mission, welche Israel dann erfüllen, nichts von einer centralen Stellung im Reiche Gottes, die es einnehmen, nichts von einer besonderen Reichsherrlichkeit, mit der es bekleidet werden soll, und vollends nichts von einer Sammlung desselben im heiligen Lande und der Wiederaufrichtung eines israelitischen Reiches [a]).

a) Daß Paulus dem bekehrten Israel noch einen besonderen heilsgeschichtlichen Beruf zuspreche, will man theils mit dem Ausdruck *χαρίσματα* in V. 29, theils mit den Worten *τίς ἡ πρόσληψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν* (V. 15) beweisen. Allein jener Ausdruck kann im Zusammenhange nicht besondere, Israel zur Erfüllung seines Berufs verliehene Gnadengaben, sondern nur die in den Heilsgütern des Gottesreiches bestehenden Gnadengaben bezeichnen (*χάρισμα* wie Röm. 5, 15f.; 6, 23; Gnadenerweisungen darf schwerlich übersetzt werden, da die LXX das in diesem Sinn gebrauchte חֲסָדִים nie durch *χαρίσματα*, sondern durch *τὰ ἐλέη* od. dgl. wiedergibt). Und in jenem Satze des fünfzehnten Verses liegt, man möge den Ausdruck *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* erklären wie man wolle (vgl. darüber Meyer z. d. St.), jedenfalls, dem vorherigen correspondirenden Satze zufolge, nicht, daß das Leben aus den Todten von dem bekehrten Israel ausgehen soll, vermöge einer heilsmittlerischen Berufsthätigkeit, die es zu üben hätte;

In dieser Beziehung verdient es auch alle Beachtung, daß der Apostel von den Israel gegebenen Verheißungen gerade eine solche anführt, welche ihm Vergebung und Wiederbegnadigung, nicht aber eine besondere Herrlichkeit in Aussicht stellt. An wem sollte denn auch Israel noch einen prophetischen und priesterlichen Beruf, wie ihn die alttestamentliche Weißagung ihm zuspricht, zu erfüllen haben? Setzt ja doch der Apostel seine Bekehrung und Wiederannahme ausdrücklich in die Zeit, wo die Vollzahl der Heiden schon in das Reich Gottes eingegangen ist! [a]) Ja so wenig weiß er von einer heilsmittlerischen Mission, die das bekehrte Israel an den Heiden zu erfüllen hätte, daß er vielmehr umgekehrt die reiche Offenbarung des göttlichen Erbarmens an den Heiden als das Mittel betrachtet, durch welches Israel erst zur Bekehrung geführt wird, um auch dieses Erbarmens theilhaftig zu werden (V. 31 vgl. 11. 14). Offenbar ist also diese Israel in Aussicht gestellte Wiederherstellung doch nur eine solche, daß das Wort „die Ersten werden die Letzten werden" auf dasselbe Anwendung findet [b]), und sie hängt, wie V. 32 klar hervortritt, mit der von Paulus öfter wiederholten Weißagung von der schließlichen ausnahmslosen Allgemeinheit des Heilsbesitzes zusammen, nur daß für Israel diese Hoffnung an seiner Erwählung und den ihm gegebenen Verheißungen noch besondere Stützen hat. Israels Erwählung und die ihm gegebenen Verheißungen bleiben also auch für das um seiner Verstocktheit willen verworfene Volk insofern und insoweit in

---

sondern nur daß der Heilsvollendung die Bekehrung und Wiederannahme Israels vorausgehen muß.

a) Bei Auberlen lesen wir dagegen in der Schilderung der Folgen von Israels Restitution: „Man braucht den Heiden jetzt nicht mehr mühsam nachzugehen; sie kommen von selbst herzu, angezogen von den reichen Gnadengütern der Gottesoffenbarung, die sie vor sich sehen" (Der Proph. Dan., S. 352). Und „Israel soll ein Königreich von Priestern sein, welches allen Völkern das Heil bringt" (Abhandl., S. 835).

b) Vgl. Bertheau a. a. O. (1859), S. 325: „An den wenigen Stellen [des N. T.'s], wo uns ein Blick auf Israels Zukunft eröffnet wird, steht es nicht da als der triumphirende Erstling unter den an der Seligkeit des Reiches Gottes theilnehmenden Völkern, sondern als ein Spätling, dem nach Gottes Gnade auch noch die Beseligung zu Theil wird."

Kraft, als sie verbürgen, es sei nicht für immer verworfen, habe das Heil in Christo nicht unwiederbringlich verscherzt, sondern werde schließlich desselben auch noch theilhaftig werden. Ein besonderer Vorzug vor den Gläubigen aus den Heiden wird dagegen dem bekehrten Israel auch in Röm. 11 nicht zugesprochen [a]). — Das N. T. berechtigt uns also dazu und fordert, daß wir auch in der Weißagung der Propheten von der künftigen Reichsherrlichkeit des israelitischen Volkes in seinem Lande zwischen der alttestamentlichen Anschauungsform und den ewigen Heilsgedanken Gottes unterscheiden. Sie ist in der israelitischen Abkunft des Weltheilandes, in dem organisch-geschichtlichen Zusammenhang des neutestamentlichen Gottesvolkes mit Israel, in der Wahrung des nächsten Anrechtes Israels an das Heil erfüllungsgeschichtlich als eine dem Rathschlusse Gottes entsprechende besiegelt worden. Soweit sie aber noch nicht erfüllt ist, fällt auch sie, im Lichte des Neuen Bundes und des neutestamentlichen Gotteswortes betrachtet, in den Bereich des Typisch-Messianischen. Alles was die Weißagung nach ihrem geschichtlichen Sinne von der Reichsherrlichkeit Israels in der Vollendungszeit sagt, hat seine gottgewollte offenbarungsgeschichtliche Abzielung auf die dereinstige Herrlichkeitserscheinung der Kirche Christi, des neutestamentlichen Gottesvolkes; und es ist nur eine alttestamentliche Hülle der göttlichen Heilsgedanken, daß die Weißagung diese Herrlichkeit dem israelitischen Volke in Aussicht stellt [b]).

---

a) Die Thatsache der nationalen Forterxistenz Israels in seiner Zerstreuung kann unter diesen Umständen nicht beweisen, daß der israelitischen Nation noch eine reichsgeschichtliche Mission vorbehalten ist. Wir brauchen auf geschichtliche Ursache und Grund derselben, und auf die Frage, inwieweit auch künftig ihre Fortdauer zu erwarten steht, hier nicht einzugehen. Es genügt die Bemerkung, daß Röm. 11, wie auch andere neutestamentliche Stellen, sie in ein anderes Licht stellt, sofern nämlich die das Heil in Christo verwerfende jüdische Nation vorerst ein Exempel des göttlichen Gerichts, schließlich aber ein um so leuchtenderes Exempel seiner Barmherzigkeit und Treue sein soll.

b) Trotz ihrer Ungeschichtlichkeit ist also die altkirchliche Auffassung dieser Weißagungen, welche Hengstenberg, besonders in seinem Aufsatz „Die Juden und die christliche Kirche" (Evang. Kirchenzeitung 1857, Maiheft) wieder geltend gemacht hat, in ihrem Ergebnis wesentlich richtig und jener



Die in neuerer Zeit viel vertretene Ansicht, es lasse sich die davidische Abkunft Christi auf dem Standpunkt der kritischen Erforschung der evangelischen Geschichte nicht festhalten, legt die Frage nahe, ob nicht auch die davidische Abkunft des Messias zu den in der Weißagung festgehaltenen alttestamentlichen Anschauungsformen gehört, welchen nach Ausweis der neutestamentlichen Erfüllung nur eine typisch-symbolische Bedeutung zukommt; wobei man sich auf die Loslösung der messianischen Heilsaussichten von dem davidischen Königtume und die Zueignung der David gegebenen Gnadenverheißungen an das Volk Gottes bei Deutero-Jesaja, sowie darauf, daß der Messias bei Daniel nicht als Davidssohn charakterisirt wird, als auf ein Zeugnis der alttestamentlichen Weißagung selbst berufen könnte [a]). Allein schon aus dem Bisherigen erhellt, daß und warum jene Frage zu verneinen ist. Es steht die davidische Abkunft des Messias auf einer Linie damit, daß das Heil von den Juden kommen mußte. In ihr mußte die neutestamentliche Erfüllung der Erwählung des davidischen Königshauses und den ihm gegebenen Verheißungen gerecht werden, wenn Gottes Treue und Wahrhaftigkeit bestehen sollte. — Dagegen gibt es allerdings auch noch andere, mehr vereinzelte Züge in den messianischen Weißagungen, bei denen erst durch die Erfüllung das Wesen aus der zeitlichen Anschauungsform herausgestellt worden ist. Besondere Hervorhebung verdient in dieser Beziehung Maleachi's Weißagung, daß dem zum Gericht und zur Heilsvollendung kommenden Gotte der Prophet Elias als Wegbereiter vorausgehen werde (Mal. 3, 23 f. vgl. V. 1). Schwerlich hat nämlich der Prophet den Wegbereiter nur in dem Sinne Elias genannt, wie manchmal der Messias schlechtweg David, d. i. ein zweiter David, genannt wird (Hos. 3, 5. Jer. 30, 9. Ez. 34, 23; 37, 24);

---

judaisirenden weit vorzuziehen. Treffend bemerkt Keil (Genesis, S. 146 der zweiten Aufl.): „Durch Christum wird die Verheißung aus ihrer zeitlichen Form zum Wesen erhoben, durch ihn wird die ganze Erde Kanaan." Vgl. auch die ausführliche Erörterung der ganzen Frage in dessen soeben erschienenem Commentare über Ezechiel, S. 347 ff. u. 497 ff.

a) Vgl. Jahrg. 1865, S. 473 ff.

vielmehr erscheint die schon zur Zeit Christi verbreitete und bei Juden, Muhammedanern und Christen (bis zur Reformation) herrschende Erwartung einer persönlichen Wiederkehr des nicht gestorbenen, sondern in den Himmel entrückten Elias als eine dem Sinne des Propheten ganz entsprechende. Daß aber diese Weißagung in Johannes dem Täufer sich erfüllt hat, bezeugen bekanntlich nicht nur die Evangelisten, deren Bericht über das Auftreten und die Predigt Johannes' die Aehnlichkeit mit Elias recht geflissentlich hervorhebt, sondern auch in wiederholten Aussprüchen der Herr selbst (Matth. 11, 14; 17, 10 ff.). Auch hier tritt also im Lichte der neutestamentlichen Erfüllung der wesentliche, ideale Gehalt der Weißagung aus der typisch-symbolischen Anschauungsform, in welcher sie dem Propheten zum Bewußtsein kam, heraus; und in dem bedeutungsvollen εἰ θέλετε δέξασθαι in Matth. 11 macht Christus selbst auf den Gegensatz des im buchstäblich-geschichtlichen Sinne befangenen Verständnisses der Weißagung und der wahren, ihren wesentlichen Gehalt erfassenden und darum die schon geschehene Erfüllung nicht verkennenden Auffassung aufmerksam [a]).

Mit dem Nachweis derjenigen Incongruenz zwischen alttestamentlicher Weißagung und neutestamentlicher Erfüllung, welche in den zeitgeschichtlichen und specifisch alttestamentlichen Elementen des Weißagungsinhaltes, d. i. in ihrem symbolisch-typischen Charakter begründet ist, haben wir nun aber den Unterschied zwischen beiden

a) Es ist auffallend, daß die Vertreter jener judaisirenden Auffassung der Weißagungen von Israels Reichsherrlichkeit nicht auch die persönliche Wiederkunft des Elias in ihre eschatologischen Erwartungen aufgenommen haben (vgl. übrigens Hofmann a. a. O. II, 1. S. 103), zumal sie hier die bis zur Reformation in der Kirche herrschende Ansicht für sich hätten, nach welcher die Erfüllung in Johannes dem Täufer nur eine vorläufige, und die volle Erfüllung des Wortsinnes unmittelbar vor der Parusie zu erwarten sein soll. — Christus aber würde gewiß auch die Erfüllung der Weißagungen von Israels Reichsherrlichkeit und heilsmittlerischem Beruf in ihm selbst und seiner Gemeinde mit jenem εἰ θέλετε δέξασθαι ihrer Befangenheit im buchstäblich-geschichtlichen Sinne gegenüberstellen.

noch keineswegs vollständig aufgezeigt. Es ist auch sonst in d
messianischen Weißagung noch keine volle Erkenntnis des
Neuen Bunde zur Ausführung kommenden Heilsrathschlusses Got
gegeben; erst die thatsächliche Ausführung desselben ist auch se
volle Offenbarung. Nicht der einzige, aber ein Hauptgrund je
Unvollkommenheit liegt darin, daß die Prophetie, indem sie zu v
schiedenen Zeiten bald die eine, bald die andere der in der altte
mentlichen Religion enthaltenen und im alttestamentlichen Gott
staate verkörperten Ideen zum Hauptausgangspunkt der Weißag
macht und ihren messianischen Gehalt zur Entwickelung bringt
vielfach nur einzelne Momente des Heilsrathschluss
Gottes bruchstückartig erkennt, ohne sie in den Z
sammenhang stellen zu können, in welchem sie in d
Erfüllung zu einem einheitlichen Ganzen verknü
sind. Was der Apostel Paulus von der neutestamentlichen P
phetie sagt: *ἐκ μέρους προφητεύομεν* (1 Kor. 13, 9), das
in noch viel höherem Maße von der alttestamentlichen. Das *πο*
μέρως Hebr. 1, 1 [b]) tritt auch in ihrer messianischen Weißag
recht augenfällig an den Tag [c]). Wir versuchen, soweit es
der Kürze geschehen kann, an den Hauptpunkten zu veransch
lichen, inwieweit die Erkenntnis des im Neuen Bunde zur A
führung kommenden Heilsrathschlusses Gottes schon in der altte
mentlichen Weißagung gegeben war, und inwieweit dieselbe u
der Höhe und dem Reichtum der neutestamentlichen Erfüllung
blieben ist.

1) Der neutestamentlichen Heilserkenntnis kommt am nächs
was über den Vollendungszustand des Volkes und Reic
Gottes geweißagt ist. Tritt auch oft, besonders in den älte
Weißagungen, die äußerliche Seite des messianischen Heiles,
übrigens immer als Folge und Segen der vollendeten Gottesgem
schaft aufgefaßt wird, in den Vordergrund, so wird doch auch n
selten das geistliche Heil, welches dem Gottesvolke der Vollendun

---

a) Vgl. Jahrg. 1865, S. 462 ff.

b) Vgl. darüber meinen Lehrbegriff des Hebräerbriefes, S. 89 u. 92.

c) Vgl. Oehler, Art. „Weißagung" in Herzogs Realencyklopädie XVII,

zeit zutheil wird, als Hauptsache hervorgehoben. Besonders treten die vollkommene und allgemeine Vergebung der Sünden infolge einer neuen, allgenugsamen Erweisung der sündenvergebenden Gnade Gottes, und die gründliche sittlich-religiöse Erneuerung der Herzen und des gesamten Volkslebens infolge der Ausgießung des Geistes Gottes über alle Glieder des Volkes ohne Ausnahme und seiner Einwohnung in den Herzen, mit der Entwickelung der messianischen Weißagung immer mehr als hauptsächlichste messianische Heilsgüter hervor (vgl. namentlich Joel 3, 1ff. Jes. 29, 18. 24; 30, 19ff.; 32, 3f. 15; 33, 24. Mich. 7, 18ff. Sach. 12, 10; 13, 1ff. Jer. 3, 21ff.; 24, 7; 31, 29ff.; 32, 39f.; 33, 8; 50, 20. Ez. 11, 19f.; 16, 63; 36, 25ff.; 37, 23; 39, 29. Jes. 44, 3). Die Bundesgemeinschaft Israels mit Jehova vollendet sich in einer unmittelbaren persönlichen Liebesgemeinschaft aller einzelnen mit Gott, der dann in wesenhafter Weise und für immer inmitten seines Volkes wohnt, sich in der ganzen Fülle seiner Herrlichkeit und Gnade für alle offenbart und in dem von ihm ausgehenden Heil und Segen seine Gnadengegenwart in vollem Maße erweist, der namentlich auch durch die kräftigsten Wirkungen seines Geistes alle einzelnen unmittelbar erleuchtet, regiert, zu seinen Organen macht und des vertrauten Umgangs und Offenbarungsverkehrs mit ihm selbst würdigt, so daß nur die außerordentlichsten Erfahrungen von Geisteswirkungen und Offenbarungsmittheilungen, welche im Gebiet des Prophetismus vorkamen, das veranschaulichen können, was dann allen gemeinsame Erfahrung wird (vgl. Joel 3, 1ff. Hos. 2, 18ff. Jer. 31, 31ff. Jes. 54, 7—10. 13; 65, 24). Dann wird das Volk Gottes ein in allen seinen Gliedern wahrhaft heiliges (Jes. 4, 3; 35, 8. Dan. 7, 18. 22. 27) und priesterliches (Jes. 61, 6; 66, 21) Volk sein, eine Gemeinde der Gerechten (Jes. 60, 18. 21), Kinder des lebendigen Gottes (Hos. 2, 1). Das Gesetz Gottes aber wird nicht mehr in der Form des Staatsgesetzes mit seinen Forderungen dem Gottesvolke äußerlich gegenüber, und zwischen ihm und seinem Gott stehen, sondern es wird durch den Geist Gottes in aller Herzen geschrieben sein, d. h. jeder trägt dann eine klare lebendige, als

kräftiger innerer Antrieb zu einem gottgefälligen Leben wirksame Erkenntnis des göttlichen Willens in sich; und dadurch wird der Neue Bund zum ewigen, keiner Gefahr der Auflösung durch des Volkes Untreue unterliegenden Bund (Jer. 31, 31 ff.; 32, 40). Mit dieser Vollendung der Bundesgemeinschaft wird die ganze alttestamentliche Gottesdienstordnung, ja die ganze alttestamentliche Oekonomie gründlich erneuert. Die heils- und offenbarungsmittlerische Berufsstellung und Wirksamkeit eines besonderen Priestertums und Prophetentums, die Gebundenheit der Gnadengegenwart und Offenbarung Jehova's an das äußerliche Heiligtum des Tempels und der äußerliche in Thieropferdarbringungen bestehende Gottesdienst fällt als etwas nur der gegenwärtigen noch unvollkommenen Form der Bundesgemeinschaft angehöriges weg (Jer. 31, 34. Jes. 54, 13; 61, 6; 66, 21. — Jer. 3, 16 f. — Hos. 14, 3. Jes. 56, 7). — In diesen ganz besonders bei Jeremias sich findenden tiefen Einblicken in das Wesen der vollendeten Gottesgemeinschaft in ihrem Unterschiede von der bisherigen alttestamentlichen liegt implicite auch die Erkenntnis, daß das Reich Gottes nicht mehr in erster Linie ein national-politischer Gottesstaat, sondern vor allem ein geistliches Reich, die Gemeinschaft derer, welche mit Gott Gemeinschaft haben, sein wird. Sonst aber wird es vorzugsweise geschildert, wie es schließlich auch äußerlich Gestalt gewinnen soll: als ein Reich, in welchem Gott selbst in viel vollkommenerer Weise als im bestehenden Gottesstaate das Regiment führt. Es ist dann, wie das Volk Gottes, heilig, von allem, was die Weltreiche charakterisirt, vollständig gereinigt; alles, was es in sich schließt, Jehova's heiligem Willen unterstellt und seinem Dienst geweiht (Sach. 14, 20 f.); Recht und Gerechtigkeit, Wahrheit und Friede wird darin walten. Seine Heiligkeit wird auch in vollendeter Herrlichkeit sich äußerlich darstellen [a]), und dem geistlichen

a) Die ausgeführtesten, schwungvollsten und glänzendsten Schilderungen dieser Herrlichkeit gibt Deutero-Jesaja; man erinnere sich, wie er zur Veranschaulichung der Herrlichkeit der Stadt Gottes das Kostbarste und Glänzendste, was es auf Erden gibt, Gold und Silber und die schönsten Edelsteine, zu ihrem Bau verwenden (Jes. 54, 11 f.; 60, 17) und den lieblichsten Baumgarten sie schmücken läßt (60, 13).

Heil der vollendeten Gottesgemeinschaft wird die reichste Fülle irdischer Segnungen entsprechen; ein Strom des Segens der von dem inmitten seines Volkes wohnenden, alles Verlangen und Sehnen des menschlichen Herzens erfüllenden, Leben und volles Genüge gebenden Gotte ausgeht [a]). — An dem Israel bestimmten Heile nehmen auch die durch das Gesetz von der Gemeinde Ausgeschlossenen (Jes. 56, 3ff.) theil. Besonders aber sollen daran auch alle Völker theilnehmen, indem sie dem Gottesvolke eingegliedert werden, und das Reich Gottes zur über die ganze Erde sich ausdehnenden Universaltheokratie wird [b]). Schon in der alttestamentlichen Weißagung ist die klare Erkenntnis dargeboten, daß Gott will, daß allen geholfen werde und alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Die Ankündigung, das Reich Gottes werde nach Zertrümmerung der Weltreiche an deren Stelle treten (Dan. 2, 34. 44; 7, 14. 18. 22. 27), stellt diese äußere Vollendung desselben als durch eine Gerichtskatastrophe sich verwirklichend dar. — Endlich weiß auch schon die alttestamentliche Weißagung von der schließlichen Aufhebung alles durch die Sünde in die Welt gekommenen Uebels (vgl. z. B. Jes. 33, 24), von der Wiederherstellung der ganzen Schöpfung in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit und noch höherer Verklärung (Hos. 2, 20. 23f. Jes. 11, 6ff.; 30, 26; 65, 25), von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, die Gott schaffen wird (Jes. 65, 17; 66, 22), und besonders von einer dereinstigen Aufhebung der Herrschaft des Todes (Jes. 25, 8) und einer Auferstehung der Todten (Jes. 26, 19), die nach der Weißagung des Buches Daniel eine zweifache sein wird, für die Einen zu ewigem Leben, für die Anderen zu ewiger Schmach (Dan. 12, 2f.), so daß hiernach das Endgericht auch über die schon verstorbenen Glieder des Gottesvolkes ergeht. —

---

a) Unterpfand und symbolische Darstellung desselben ist die Tempelquelle, die zum wasserreichen Strom wird und das heilige Land zum Paradiese umwandelt (Joel 4, 18. Sach. 14, 8. Ezech. 47, 1ff.). Ueber die Allgenugsamkeit des inmitten seines Volkes thronenden Gottes vgl. auch Jes. 60, 19f.: „Die Gottesstadt bedarf nicht mehr der Sonne und des Mondes; denn Jehova ist ihr ewiges Licht."

b) Vgl. Jahrg. 1865, S. 482ff.

Vergegenwärtigt man sich alles dies in der manigfaltigen, reichen Detailausführung, welche die einzelnen Weißagungen darbieten, so wird man anerkennen müssen, daß die Prophetie des Alten Bundes einen der neutestamentlichen Heilserkenntnis sich annähernden Ausblick auf den Vollendungszustand des Reiches und Volkes Gottes eröffnete. Immer aber bleibt noch ein beträchtlicher Abstand und zwar nicht bloß in der Klarheit und Fülle, welche jene im allgemeinen vor der prophetischen Heilserkenntnis voraushat. Wir wollen kein besonderes Gewicht auf Einzelnheiten legen, z. B. darauf, daß die Todtenauferstehung auch noch im Buche Daniel auf die verstorbenen Israeliten beschränkt erscheint, wogegen von einer allgemeinen Auferweckung der Todten in der ganzen alttestamentlichen Weißagung nirgends die Rede ist. Auch auf die in den oben erörterten specifisch alttestamentlichen Vorstellungen liegenden Schranken der prophetischen Heilserkenntnis sei nur noch einmal zurückgewiesen. Gerade sie hängen aber mit einer anderen sehr wesentlichen Schranke derselben zusammen. Diese besteht darin, daß trotz der Weißagung Deutero-Jesaja's von dem neuen Himmel doch nur das Diesseits, die irdische Welt als das Gebiet des für das Gottesvolk errichteten Reiches Gottes und als Stätte der Heilsvollendung erscheint. Der Vorhang, der die jenseitige, himmlische Welt verhüllte, ist noch nicht hinweggezogen. Daß das Gottesreich der Vollendung als Himmelreich auch das Jenseits mit umfassen, dem Volke Gottes auch der Himmel aufgethan werden sollte, ist nicht geweißagt. So stellt die Weißagung zwar die schließliche Herrlichkeitsgestalt des Reiches Gottes auf Erden, nicht aber den himmlischen Charakter des Reiches Christi in das Licht. Und darum eröffnet sie auch, trotz der Ankündigung von der Aufhebung der Todesherrschaft und der Todtenauferstehung, den Frommen noch nicht die trostreiche Aussicht, daß der Tod ihnen zum Eingang in die Seligkeit der vollendeten Gemeinschaft mit Gott im Himmel werde. Die lebendige Hoffnung, welche uns durch die Auferstehung Jesu Christi geschenkt ist, geht also noch weit über das hinaus, was die messianische Weißagung des Alten Bundes verheißt [a]).

---

a) Vgl. Delitzsch, Jesajas, S. 634: „Von einem seligen Jenseits weiß

2) Klar bezeugt schon die alttestamentliche Weißagung, daß Israel die vollendete Gemeinschaft mit Gott nicht durch sich selbst, nicht aus eigener Kraft erreicht, daß vielmehr die Herstellung derselben und überhaupt die Herbeiführung jenes Vollendungszustandes des Volkes und Reiches Gottes durchaus Gottes eigenstes Werk, das Werk seiner freien Gnade ist. Er tilgt die Sünden seines Volkes nicht um der Würdigkeit desselben, sondern um seines heiligen Namens und um seiner Treue willen (Ez. 16, 63; 36, 31 f. Jes. 43, 25; 48, 9. 16), und zwar indem er an Stelle der unzureichenden Sühnanstalt des Alten Bundes neue und wirksame Veranstaltungen zur Sündenreinigung trifft (Sach. 13, 1. Ez. 36, 25). Er wirkt durch die Ausgießung seines Geistes die bußfertige Umkehr (vgl. z. B. Sach. 12, 10 ff.), die Herzenserneuerung, den willigen und einmüthigen Gehorsam gegen seine Gebote. Ueberhaupt ist es sein Gericht und seine Erlösungsthat, welche die Vollendung herbeiführen. Aber bei der Ausführung seines Heilsrathes bedient er sich auch vermittelnder Organe. Hier kommt vor allem der Messias in Betracht, an dessen Auftreten die messianische Weißagung besonders in der assyrischen Periode den Anbruch der Vollendungszeit knüpft. Es ist kein in Niedrigkeit und Knechtsgestalt erscheinender Messias, den sie ankündigt. Das zwar setzt sie allerdings voraus, daß vor Anbruch der messianischen Zeit wie das Volk, so auch das Königtum des davidischen Hauses durch Gottes Gericht auf's tiefste erniedrigt sein und demgemäß in dem Messias aus der Niedrigkeit zur Herrlichkeit sich wieder erheben werde. Darum ist der Messias in Jes. 11, 1 ein Sprößling aus dem abgehauenen Stamme Isai's; darum geht er nach Micha 5, 1, ebenso wie der erste David, aus dem kleinen, unscheinbaren Bethlehem hervor; darum ist er in Ez. 17, 22 ff. ein von der hochragenden Ceder des davidischen Königshauses genommenes Reis, das neugepflanzt wird, und in welchem jenes sich erneuert und

überhaupt das A. T. nichts. Jenseit des Diesseits liegt der Hades. Einen Himmel mit seligen Menschen kennt das A. T. nicht. Um den himmlischen Thron Gottes sind nur Engel und nicht Menschen." Sätze, die nur mit Rücksicht auf Henoch und Elias zu beschränken sind, aber für den Inhalt der alttestamentlichen Weißagung volle Gültigkeit haben.

wieder zur herrlichen Ceder erwächst. Auch begründet er seine Macht nicht als Eroberer mit den Mitteln weltlicher Kriegsmacht; vielmehr ist er, gleich den עֲנְוֵי יְהוָה, demüthig und sanftmüthig, ein von aller Selbstüberhebung und aller Gewaltthätigkeit ferner, nicht auf stolzem Schlachtroß, sondern auf dem friedlichen Eselsfüllen reitender, nur durch Gottes hülfreiche, heilschaffende Macht starker Friedenskönig (Sach. 9, 9) [a]). Aber bei alledem ist sein Bild doch nicht das des Menschensohnes, der nicht hatte, da er sein Haupt hinlegen konnte; vielmehr zeigt ihn die alttestamentliche Weißagung dabei doch immer mit gottverliehener königlicher Herrlichkeit bekleidet. —

Andererseits reicht aber auch ihre Schilderung seiner Herrlichkeit nicht hinan an die Herrlichkeit des in Jesu Christo erschienenen Messias. Sie stellt ihn dar als einen menschlichen König, einen Sprößling aus Davids Stamm, der über alle anderen Menschen hoch hinausragt, und dessen Persönlichkeit etwas wunderbares und geheimnisvolles hat. Wird auch nirgends angedeutet, daß er in außerordentlicher, wunderbarer Weise in die Welt eintreten werde [b]), so steht er doch als Repräsentant des Gottkönigs auf der Erde und als das Organ zur Aufrichtung seines Reiches und zur Uebung seines Regimentes in einem ganz einzigartigen, nahen Verhältnisse zu Gott, dessen Geist auf ihm, wie auf keinem anderen, ruht, und dessen allmächtige Kraft, Weisheit, Gerechtigkeit und hülfreiche Gnade in so vollem Maße durch ihn wirkt, daß in seinem Regiment und durch dasselbe Gottes großer Name, d. h. seine Offenbarungsherrlichkeit, kund wird. Gott macht ihn nämlich zum Organ seiner Selbstoffenbarung, ähnlich wie er sonst den Engel Jehova's als solches gebraucht. Daher wird sogar die Gottesbezeichnung אֵל גִּבּוֹר ihm als Name beigelegt (Jes. 9, 5); und daher auch selbst in einer allgemeineren, dem Hause Davids geltenden Ankündigung (Sach. 12, 8) die Aussage: es werde sein wie Gott, wie der

a) Vgl. Oehler, Art. „Messias", S. 417 f.

b) Jes. 7, 14 können wir mit Tholuck (a. a. O., S. 170) nicht als eine direct-messianische Weißagung ansehen. Ueber Micha 5, 2 vgl. Jahrg. 1865, S. 469.

Engel Jehova's vor den Bewohnern Jerusalems her. — So nimmt der Messias im Reiche Gottes und in der Menschheit (Jes. 11, 10) eine centrale Stellung ein, nicht nur als ihr Haupt, sondern auch als das mittlerische Organ, von welchem die richterliche und heilschaffende Wirksamkeit und Selbstoffenbarung des Gottkönigs ausgeht [a]). In dem späten, apokalyptischen Nachtrieb der alttestamentlichen Prophetie, dem Buche Daniel (7, 13f.), ist schließlich die Erhabenheit des Messias über alle anderen Menschen und sein einzigartiges nahes Verhältnis zu Gott noch stärker hervorgehoben, indem er, ohne Hindeutung auf seinen menschlichen, oder specieller davidischen Ursprung, als eine Menschengestalt tragende, aber, wie sonst Jehova selbst, auf des Himmels Wolken kommende Person beschrieben wird [b]). — Aber doch bleibt noch ein bedeutender Abstand zwischen diesem alttestamentlichen Messiasbilde und der neutestamentlichen Erkenntnis des Gottmenschen [c]); so groß die Herrlichkeit des Messias als Vermittlers der Offenbarung des Namens Jehova's auch ist, es ist doch nicht die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes Gottes; das Geheimnis, daß in dem Messias der ewige Sohn Gottes als Mensch in die Welt eintreten sollte, um Gottes Liebesrathschluß zur Ausführung zu bringen, ist erst als die Zeit erfüllet war thatsächlich offenbar geworden. In der alttestamentlichen Weißagung steht jedoch neben der Hinweisung auf den künftigen Messias auch die auf die schließliche sichtbare Erscheinung Jehova's selbst, der zum Gericht und zur Heilsvollendung zu seinem Volke kommt, für immer in

a) Vgl. Jahrg. 1865, S. 464ff. bes. 467ff.

b) Vgl. Jahrg. 1865, S. 475. Uebrigens darf das כְּ in כְּבַר אֱנָשׁ nicht im Interesse des übermenschlichen Charakters des danielischen Menschensohnes urgirt werden, wie aus der Correspondenz mit dem כְּ in V. 4 u. 6 erhellt. Ebensowenig kann die Vorstellung einer realen Präexistenz des Menschensohnes aus der Stelle begründet werden.

c) Geringer wäre dieser Abstand, wenn neuere Darstellungen der Christologie, soweit sie den Gottmenschen festhalten, aber die persönliche Präexistenz des Sohnes fallen lassen, die neutestamentliche Erkenntnis in ausreichender Weise zum Ausdruck brächten. Ihre nicht zufällige (man denke an die specifisch alttestamentliche Form des Monotheismus) Verwandtschaft mit dem alttestamentlichen Messiasbilde ist noch nicht gebürend beachtet worden.

seiner Mitte Wohnung macht und seine Herrlichkeit und Gnade vollkommen und für alle sichtbar offenbart [a]). Und diese sichtbare Selbstoffenbarung Gottes ist nach Mal. 3, 1 eine durch den Engel Jehova's, in dem Gottes Namen wohnt (Ex. 23, 21), vermittelte. Aber obschon hiemit diese Ankündigung der anderen, welche in dem Messias ein ähnliches persönliches Organ der Selbstoffenbarung Gottes schildert, sich nähert, so sind doch beide nirgends einheitlich zusammengefaßt [b]); sie bleiben unvermittelt neben einander stehen, als Beleg für das *ἐκ μέρους προφητεύομεν*. — Ein weiterer Beleg dafür liegt ferner darin, daß der Messias nicht einmal das einzige menschliche Organ der die Vollendung herbeiführenden Heilswirksamkeit Jehova's ist. Neben ihm stehen nämlich als Subjecte heilsmittlerischer Thätigkeit — abgesehen von den messianischen Stellen, in welchen von einer Mehrheit auf einander folgender davidischer Könige oder von Heilanden in der Mehrzahl (Obadja, V. 21) die Rede ist — auch noch der deutero-jesajanische Knecht Gottes, d. i. die mit einem prophetischen Beruf für die Menschheit betraute Gottesgemeinde des Alten Bundes und Sacharja's messianischer Hohepriester [c]); auf diese Subjecte vertheilt sich die Ausführung des die schließliche Vollendung betreffenden Heilsrathschlusses Gottes, soweit sie nicht unmittelbar Jehova selbst zugeschrieben ist.

3) Damit ergibt sich von selbst, wie sehr der bruchstückartige Charakter der messianischen Erkenntnisse der Propheten auch in der Darstellung des messianischen Heilswerkes ersichtlich werden

---

a) Vgl. Jahrg. 1865, S. 479 f. und außer den dort angeführten Stellen die noch unentwickelteren Gestalten dieser Weißagung in Joel 4, 21 und ähnlichen Stellen; ferner in Sach. 9, 14. Jes. 4, 5 f. Sach. 14, 3 ff. und Jes. 24, 23.

b) Vgl. Oehler, Prolegomena zur Theologie des A. T.'s, S. 67 f. u. Art. „Messias" in Herzogs Realencyklopädie, S. 408 f. — Stellen, wie Ez. 34 bes. V. 24 kann man nicht als Gegenbeweis anführen, da hier der Messias nur als Organ, durch welches Jehova selbst das Hirtenamt über seine Schafe übt, neben Gott gestellt ist, wie anderwärts auch Gott und der König zusammengestellt werden (Spr. 24, 21. Hos. 3, 5. 1 Sam. 12, 3. 5. Ps. 2, 2). Solche Weißagungen gehören also ganz jener ersten Classe an; von einer sichtbaren Erscheinung Jehova's selbst ist in ihnen nicht die Rede.

c) Vgl. Jahrg. 1865, S. 477 f.



muß. Der Messias ist allerdings dargestellt als der Vermittler, von welchem Gottes messianische Heilswirksamkeit ausgeht; aber es geschieht dies doch nur da, wo diese als königliche Herrscherthätigkeit in seinem Reich und für sein Reich in Betracht genommen ist. Ueberall erscheint er nur als König, und sein messianisches Heilswerk besteht in der Befreiung des Gottesvolkes aus der Gewalt seiner Feinde, der Sicherung des Gottesreiches, der vollkommenen Geltendmachung von Recht und Gerechtigkeit in demselben, seiner Ausdehnung über alle Völker, der Herstellung des ewigen Friedensreiches auf Erden. Durch sein königliches Regiment wird das Reich Gottes zu dem, was es sein soll, ein Reich, in welchem nichts böses mehr geschieht, und keiner dem andern mehr schadet, ein Reich, erfüllt von lebendiger Erkenntnis Jehova's und darum von Gerechtigkeit und Frieden [a]). Kurz, das messianische Heil ist durch ihn vermittelt hinsichtlich aller der Segnungen, welche dem Volke Gottes durch die vollständige Uebernahme des königlichen Regiments und die volle Geltendmachung des königlichen Willens Jehova's zutheil werden. — Dagegen weiß die alttestamentliche Weißagung nichts von einem prophetischen Amte des Messias; er macht wol den Willen Gottes kund, macht ihn auch den Völkern kund, aber nicht als Prophet lehrend, ermahnend, tröstend, sondern als König durch Unterweisung, Anordnung, richterliche und schiedsrichterliche Entscheidung (vgl. Jes. 11, 10. Sach. 9, 10). — Ebensowenig stellt die alttestamentliche Weißagung den Messias als eigentlichen Hohepriester dar. Sie sagt wol, daß er priesterlich zu Gott nahe (Jer. 30, 21), aber nur um das innig nahe Gemeinschaftsverhältnis, in welchem er selbst als König zu Gott steht, zu veranschaulichen, nicht aber um ihm eine priesterlich-heilsmittlerische Thätigkeit zuzuschreiben. Sie macht den Hohepriester zu seinem Typus (Sach. 3 u. 6), stellt ihn also als Priesterkönig dar, aber wiederum nicht weil er Opfer darbringt zu des Volkes Entsündigung, sondern nur sofern er selbst eine im höchsten Grade Gott geheiligte und ihm zu nahen berechtigte Person und sofern er

a) Vgl. Jahrg. 1865, S. 467 ff.

Haupt und Vertreter eines von Sünden gereinigten, heiligen Priestervolkes ist. Noch mehr, sie charakterisirt auch das Regiment in dem messianischen Gottesreiche als ein *königliches und hohepriesterliches* und dabei in vollem Maße einheitliches; aber nicht indem sie dem Messias auch das hohepriesterliche Amt zutheilt, sondern indem sie einen das Regiment in *einem* Sinn und Geist gemeinsam mit ihm führenden messianischen Hohepriester neben ihm auf seinem Throne sitzen läßt [a]). — Man nimmt zwar mit vollem Recht daran Anstoß, wenn behauptet wird: das Leiden und das Versöhnungsopfer Jesu Christi sei nicht von den Propheten geweißagt, als ob an diesem Punkte gar kein Zusammenhang zwischen alttestamentlicher Weißagung und neutestamentlicher Erfüllung bestände; wer das Verhältnis beider nicht ganz oberflächlich betrachtet, wird dergleichen nimmermehr behaupten. Wahr aber ist trotzdem, daß die Weißagung des Alten Bundes einen *leidenden und sterbenden Messias* nicht kennt; und wahr ist, daß sie dem Messias nirgends eine *die Sündenvergebung vermittelnde und die sittlich-religiöse Erneuerung* der Herzen wirkende Berufsthätigkeit zuschreibt [b]), überhaupt die vollendete *persönliche Liebesgemeinschaft mit Gott nicht* als durch ihn *vermittelt* darstellt. Andererseits aber verkündet sie klar und bestimmt nicht nur — wie schon bemerkt —, daß *Gott* neue und ausreichende Veranstaltungen zur Entsündigung seines Volkes treffen (Sach. 13, 1. Ez. 36, 25) und die Herzenserneuerung durch seinen Geist bewirken werde, sondern auch daß eine große, die überschwengliche Gnade Gottes auf's herrlichste für Israel und alle Welt offenbarende *Erlösungsthat Gottes des Heilandes* das Heil und die Vollendung herbeiführen werde. Allerdings reden dabei die Propheten von der bevorstehenden Erlösung aus der Gewalt Assurs und Babels, so daß auch hier der Weißagung ihr symbolisch-

a) Vgl. Jahrg. 1865, S. 478.

b) Der Messiasname יַהְוֶה צִדְקֵנוּ Jer. 23, 6 besagt nur, daß durch ihn als Organ des Gottkönigs dem Gottesvolke seine thatsächliche Rechtfertigung, bestehend in Errettung, Heil und Sicherheit, zutheil wird. Daher konnte derselbe Name auch auf die das Gottesvolk repräsentirende Hauptstadt übertragen werden (Jer. 33, 16).

typischer Charakter eigen bleibt. Aber diese Erlösung aus der Gewalt der Weltreiche und der Gerichtsnoth ist zugleich Erlösung des Volkes Gottes aus aller seiner Noth; mit ihr ist eben die volle Sündenvergebung verbunden, und durch sie wird Israel auch von seiner Verblendung und von seiner Herzenshärtigkeit geheilt. Durch sie erkauft sich Gott sein Volk auf's neue zum Eigentum; sie ist der Vollzug einer zweiten höheren Erwählung, durch welchen das Wort: „ich will ihnen Gott, und sie sollen mein Volk sein", erst volle Wahrheit gewinnt, d. h. die volle Gemeinschaft des Gottesvolkes mit seinem Gotte erst hergestellt wird. Darum wird sie häufig mit dem ersten geschichtlichen Vollzug der Erwählung, der Erlösung Israels aus Aegypten, verglichen und auch gesagt, daß sie diese (die doch für die alttestamentliche Religion das Fundament der Gewißheit über Israels Erwählung war) ganz in Schatten stellen werde (vgl. z. B. Jes. 10, 26; 11, 11. 16. 12. Mich. 7, 15, viele Stellen bei Deutero-Jesaja u. bes. Jer. 16, 14 f.; 23, 7 f.).

Aber auch hierbei bleibt die prophetische Heilserkenntnis noch nicht stehen. Die Weißagung kündigt auch einen **prophetischen** und **priesterlichen Heilsmittler** an, durch den Gottes Heilsrathschluß über Israel und die Menschheit zur Ausführung kommt. Es ist der **Knecht Gottes**, den uns Deutero-Jesaja schildert, wie er seinen prophetischen Beruf, Gottes Wahrheit zu bezeugen und Gottes Heil bis zu den Enden der Erde zu bringen, von Jehova durch seinen Geist dazu ausgerüstet, demüthig und geräuschlos, nichts verderbend, sondern als Heiland tröstend und helfend, in unermüdlicher ausdauernder Geduld und glaubensstarker Hoffnung unter Schmach und Verfolgung und in Treue bis zum Tode erfüllt; wie er zugleich selbst schuldlos, als priesterlicher Vertreter des dem Zorne Gottes verfallenen Volkes die Schuld aller in Liebe und leidenswilliger Geduld auf sich nimmt, ihre Strafen stellvertretend trägt, sein Leben als Schuldopfer für ihre Untreuen hingibt, und so durch sein stellvertretendes Strafleiden und durch seine Fürbitte die Begnadigung und das Heil aller herbeiführt; wie er endlich auf diesem Leidens- und Todeswege zu unvergänglicher Herrlichkeit eingeht, in der ihm bestimmten königlichen Herrscherstellung und als priesterlicher Mittler, dem alle ihr Heil zu danken haben, von

aller Welt anerkannt. Solch tiefen Einblick in den Heilsrathschluß Gottes eröffnet die Prophetie; aber es bleibt doch nur bei einer bruchstückartigen Erkenntnis; denn das Bild dieses Knechtes Gottes steht ohne vermittelnde, einheitliche Zusammenfassung neben jenem Bilde des gottesmächtigen messianischen Königs; ja es ist im Sinne des Propheten gar nicht das Bild einer mit dem heilsmittlerischen Berufe betrauten Einzelperson; vielmehr ist in der idealen Person des Knechtes Gottes die Gottesgemeinde des Alten Bundes einheitlich zusammengefaßt. Und dazu kommt, daß für die Anschauung des Propheten jenes stellvertretende Strafleiden wenigstens theilweise und in seinen Anfängen zusammenfällt mit den Leiden, welche die Gottesgemeinde des Alten Bundes während des Exiles schon getragen hatte [a]), und die Erlösung aus dem Exile und die Heimkehr in das heilige Land der Anfang sowol der Verherrlichung des Knechtes Gottes als des durch ihn für Israel vermittelten Heiles ist [b]), so daß also die Weißagung auch hier ihren symbolisch-typischen Charakter nicht verleugnet.

4) Schließlich stellen wir noch kurz die Grundzüge der prophetischen Erkenntnis über die Bedingungen und den geschichtlichen Gang der Heilsverwirklichung zusammen, soweit sie nicht in dem Bisherigen schon zur Sprache gekommen sind. Das messianische Heil wird nach der gesamten alttestamentlichen Weißagung zunächst Israel als dem erwählten Eigentumsvolke Jehova's zutheil, und gelangt erst von ihm aus zu den Heiden. Israel kann desselben aber nur theilhaftig werden unter der Bedingung, daß es sich in Buße und Glauben rückhaltslos und von ganzem Herzen zu seinem Gotte bekehrt. Darum geht der erlösenden und die Vollendung des Gottesreiches herbeiführenden Heilsthat Gottes ein Gericht voraus, und ist auch mit dieser selbst ein Gericht verbunden. Alle Propheten weißagen von diesem Gerichtstage Jehova's, und alle stimmen darin mit einander überein, daß das Gericht bei dem Volke Gottes anfängt. Der Zweck des Ge-

---

a) Vgl. Jahrg. 1865, S. 488 f.

b) Letzteres hebt auch Delitzsch in seiner Auslegung von Jes. 40—66 wiederholt nachdrücklich hervor; vgl. z. B. seinen Comm. zu Jesajas, S. 484.

richts über Israel ist eben, es zur Buße und Bekehrung zu führen. Häufig wird geschildert, wie dasselbe Israel demüthigen, es zur Erkenntnis und zum bußfertigen Bekenntnis seiner Verschuldungen führen, ihm die alten Sündenwege verleiden und es treiben werde, in seiner Noth seinen Gott zu suchen. Namentlich beschreiben Micha (7, 7ff.) und in weiterer Ausführung seiner Ideen Deutero-Jesaja näher, wie das in die Gewalt der Heiden gegebene Gottesvolk das Gericht als ein wohlverdientes bußfertig und willig trägt, dabei aber auch unerschütterlich festhält an dem Glauben und der Hoffnung, daß der treue Bundesgott es von seinem Falle wieder aufrichten und gegenüber dem Hohn und Spott über sein Vertrauen auf den Gott seines Heiles glänzend rechtfertigen werde. — Daneben aber macht sich auch die Erkenntnis geltend, daß der Zweck des Gerichts, die bußfertige Scham über die bisherigen Untreuen und die gründliche Bekehrung doch erst durch die herrliche Erweisung der die Sünden vergebenden, erlösenden Gnade Gottes in vollem Maße werde erreicht werden. So schon bei Hosea (2, 16f.; 3, 5; 5, 15 bis 6, 3; 14, 2. 9), und namentlich bei Ezechiel (20, 33ff.; 16, 63; 36, 31f.), der es schon erfahren hatte, wie wenig Israels Widerspenstigkeit durch die Noth des Gerichtes gebrochen worden war, und es darum wiederholt betont, daß Gott die Gnadenthat der Erlösung allein um der Ehre seines heiligen Namens und um seiner Treue willen trotz Israels Unwürdigkeit vollführe; und bei Deutero-Jesaja, der die Erlösungsthat in dasselbe Licht stellt und überall die volle Erkenntnis des lebendigen Gottes und alleinigen Heilandes als Zweck und Frucht derselben darstellt. — Infolge davon bezeugen denn auch beide Propheten, daß erst die unbußfertige Verstockung gegen die Gnadenthat der Erlösung, die Verschmähung der messianischen Heilsgnade Gottes das mit dem Erlösungswerke verbundene entscheidende Vernichtungsgericht nach sich ziehe (Ez. 20, 38. Jes. 48, 22; 50, 11; 57, 20f.; 65, 11ff.; 66, 24). — In manchen Weißagungen erscheint die Bekehrung auch als erste Frucht der Geistesausgießung. So z. B. in Sach. 12, 10ff. Diese merkwürdige Weißagung bestimmt zugleich den Hauptgegenstand der bußfertigen Trauer Israels näher: seine Verschuldung culminirt

in der Ermordung eines Propheten, und so äußert sich seine Bußfertigkeit vor allem in der allgemeinen Klage über den, welchen sie durchbohrt haben. Zwar kann die geschichtliche Auslegung in diesem Propheten nicht den Messias erkennen, sondern hat den Mord als zur Zeit jener Weißagung schon erfolgt anzusehen; aber doch liegt hier, wenn auch nicht ohne typische Umhüllung, eine bestimmte Erkenntnis darüber vor, daß Israel, indem es des messianischen Heiles theilhaftig wird, seine bis auf's äußerste bethätigte Todfeindschaft gegen einen zur Bezeugung der Wahrheit gesandten Knecht Gottes zu betrauern haben werde. Auch diese Erkenntnis finden wir wieder in der Weißagung Deutero-Jesaja's, sofern hier wenigstens das Leiden des Knechtes Gottes auch als durch die Feindschaft der abgefallenen Israeliten verursacht dargestellt ist, und (in Kap. 53) die bußfertigen und begnadigten Israeliten bekennen, daß sie den Knecht Gottes in seiner Leidensgestalt verkannt und gering geachtet und für einen von Gott Gestraften gehalten, nun aber erkannt hätten, daß er, der Schuldlose, ihre eigene Schuld und Strafe getragen habe. — — Endlich hat die Prophetie auch vorausverkündigt, daß dem zum Gericht über sein Volk und zur Erlösung seiner Frommen kommenden Gotte ein großer Prophet als Wegbereiter unmittelbar vorausgehen und durch sein gottesmächtiges Wort das Volk zur Bekehrung rufen werde (Mal. 3, 1. 23 f.). —

Auf Israels Bekehrung und Erlösung folgt der Eingang der Heiden in das Reich Gottes. Auch er ist nach der gesamten alttestamentlichen Weißagung vorbereitet, bedingt und begleitet von der richterlichen Offenbarung der heiligen Majestät Jehova's, welche die entschiedenen Feinde seines Reiches vernichtet, und die verschont bleibenden mit Furcht und Zittern vor ihm erfüllt, und ihnen die Augen öffnet über ihrer Götzen Nichtigkeit und Jehova's alleinige Gottheit; und zwar bricht das solche Wirkung übende Gericht zuerst über die Weltmacht herein, in deren Gewalt das Gottesvolk gegeben war. Andererseits ist es die mit diesem Gericht verbundene Erlösung Israels und das ihm geschenkte messianische Heil, was in den Heiden das Verlangen weckt, auch dem Gotte anzugehören, welchen sie dadurch als den alleinigen Helfer

und Heiland kennen lernen. In einzelnen Weißagungen (z. B. Sach. 9, 10. Jes. 11, 10) ist auch der Person und dem segensreichen Regiment des gottesmächtigen messianischen Königs die Anziehungskraft zugeschrieben, welche die Völker bestimmt, sich ihm, als dem Repräsentanten Gottes auf Erden, freiwillig zu unterwerfen und seine königlichen Entscheidungen einzuholen. In anderen ist angekündigt, wie Gott selbst ihnen seinen Willen kund thun und durch seine schiedsrichterliche Thätigkeit sein Friedensreich unter ihnen aufrichten (Jes. 2, 3f.), wie er die Hülle der Unwissenheit und Verblendung von ihnen hinwegnehmen (Jes. 25, 7) und ihre durch die Götzennamen verunreinigten Lippen in reine umwandeln werde, so daß sie seinen Namen anrufen und ihm einmüthig dienen (Zeph. 3, 9). — Aber auch das kündigt die alttestamentliche Weißagung klar und bestimmt an, daß das Volk Gottes das Organ sein werde, durch welches die wahre Erkenntnis und Verehrung Gottes zu den Völkern gebracht und der Heilsrathschluß des göttlichen Erbarmens über die Heiden ausgeführt werden soll. Schon bei Jeremia finden sich die Anfänge dieser Erkenntnis (vgl. Jer. 12, 16; 30, 10), und Deutero-Jesaja schildert ausführlich und wiederholt, wie der Knecht Gottes, zum Lichte der Heiden gemacht, seinen prophetischen Zeugenberuf, den Gott schon bei der Erwählung Israels im Auge hatte, in unermüdlicher leidenswilliger Ausdauer und in Treue bis zum Tode an den Völkern erfüllt, bis der beschworene Rathschluß Jehova's, daß ihm alle Kniee sich beugen und ihm alle Zungen zuschwören sollen, ausgeführt und Gottes Heil bis zu den Enden der Erde gekommen sein wird. — Die Prophetie hat aber eine zu klare Erkenntnis von der Macht der in der Welt herrschenden Sünde und Gottentfremdung, und von der Tiefe des Gegensatzes zwischen den heidnischen Weltreichen und dem Gottesreiche, als daß sie eine friedliche Entwickelung zu diesem Ziele, ohne Kampf und weitere Gerichte, in Aussicht nehmen könnte. Sie kündigt darum wiederholt einen der Vollendungszeit unmittelbar vorausgehenden letzten Kampf der heidnischen Weltmacht gegen das Gottesreich an, der mit dem vollständigen Siege des letzteren und dem Vernichtungsgericht für die Angreifer endet. So schon bei Joel (4, 9ff.), bei Micha

(4, 11 ff.; 5, 4 f.) und bei dem vorexilischen Sacharja (12, 1 ff.; 14, 3 ff. 12 ff.). Auch Jeremia weißagt, daß auf das erste Gericht über die Israel feindseligen, abgöttischen Völker nach ihrer Begnadigung und Wiederherstellung, und nachdem ihnen die Erkenntnis des wahren Gottes dargeboten und die Thüre zu seinem Reiche aufgethan worden sei, noch ein zweites Gericht über die in Widerspenstigkeit verharrenden ergehen und sie vertilgen werde (Jer. 12, 17). Auch für die Heiden steht also das Vernichtungsgericht nur bevor, sofern sie trotz Jehova's Gerichts- und Gnadenthaten in das Reich Gottes nicht eingehen wollen, sondern in ihrer Feindschaft gegen Gott und sein Reich unbußfertig verharren. Am merkwürdigsten gestaltet sich jene Ankündigung bei Ezechiel: nach dem ersten Israel gegen die umwohnenden Völker sichernden Gerichte (28, 24 ff.) wird das Reich Gottes in vollendeter Gestalt für Israel auf dem Boden des heiligen Landes aufgerichtet, und das Volk Gottes genießt lange Zeit sicherer Ruhe und tiefen Friedens (38, 8. 11 f.). Erst am Ende der Tage scharen sich die fernsten Völker, die Jehova's Macht noch nicht kennen gelernt haben, um Gog, den König von Magog, zum letzten Angriff auf das Gottesreich; über sie und ihre Länder ergeht dann Gottes letztes Gericht, in welchem er sich vor den Augen aller Völker als der Heilige erweist, damit alle ihn erkennen und das Volk Gottes für ewig gegen alle Angriffe und alle Schmach sichergestellt bleibe (Ez. 38 u. 39). Aber auch Deutero-Jesaja stellt nach dem Gericht über die chaldäische Weltmacht und nachdem das Volk Gottes seinen prophetischen Zeugenberuf zu erfüllen begonnen hat, noch einen letzten Angriff der heidnischen Völker auf die Gottesstadt und ein letztes großes Gericht über sie in Aussicht, infolge dessen dann auch die entferntesten Völker Jehova, dessen Herrlichkeit ihnen durch Entronnene verkündigt wird, huldigen werden (Jes. 66, 18 ff.).

Das senfkornartige Wachstum der Gemeinde des Neuen Bundes und den Unterschied zwischen der anfänglichen Niedrigkeitsgestalt der streitenden Kirche und der schließlichen Herrlichkeitsgestalt der triumphirenden stellt zwar die alttestamentliche Weißagung ebensowenig in klares Licht, als sie von einem zweifachen Kommen des Messias in der Knechtsgestalt und in der Herrlichkeit weiß. Vielmehr ver-

knüpft sie gewöhnlich die Aufrichtung des Reiches Gottes in seiner Vollendungsgestalt unmittelbar mit der Erlösungsthat Gottes, welche die Zeit des Heiles herbeiführt. Aber das Grundgesetz, welches den Entwickelungsgang des Reiches Christi bestimmt, ist in Deutero-Jesaja's Weißagung trotzdem klar ausgesprochen. Gottes Wege sind andere als die der Menschen; sein Werk kommt in ganz anderer Weise zur Ausführung als menschliche Werke. Sein Volk, das er als seinen Knecht zur Ausführung seiner Heilsabsichten berufen hat, erreicht nichts durch äußere Macht, durch geräuschvolle, gewaltsame, in die Augen fallende Wirksamkeit. Die von ihm stammende Kraft muß sich bewähren, indem sein Volk im scheinbaren Unterliegen die äußere Macht der Welt überwindet. Nur durch demüthige, selbstverleugnende, leidenswillige Hingabe an Gott und den von ihm übertragenen Heils- und Liebesberuf und durch die unsichtbare Macht Gottes und seiner Wahrheit trägt es den Sieg davon; nur auf dem Wege der Erniedrigung und des Leidens wird es der ihm bestimmten Herrlichkeit theilhaftig.

Schließlich sei noch einmal daran erinnert, daß auch schon die alttestamentliche Weißagung als Abschluß der gesamten Heilsgeschichte die Auferstehung der Todten mit einem über sie ergehenden letzten Gerichte (namentlich im Buche Daniel) und die Erneuerung und Verklärung des Himmels und der Erde ankündigt.

In allem diesem erkennen wir die Elemente der neutestamentlichen Erkenntnis über die Bedingungen des Heilsempfanges und über den Entwickelungsgang der Geschichte des Gottesreiches, namentlich auch die Grundlinien der neutestamentlichen Eschatologie; aber auch hier macht sich der bruchstückartige Charakter und die typische Verhüllung der prophetischen Erkenntnisse vielfältig geltend. Auf allen Punkten zeigt sich also, daß die messianische Weißagung des Alten Bundes noch keine volle Erkenntnis des im Neuen Bunde zur Ausführung kommenden Heilsrathschlusses darbietet, daß vielmehr erst seine Ausführung selbst auch seine volle Offenbarung ist.

Die thatsächliche Ausführung des Heilsrathschlusses Gottes in Christo und durch Christum geht nach dem Bisherigen noch weit

über den Inhalt der messianischen Weißagung hinaus; sie ist eine noch herrlichere Offenbarung der ewigen Liebe Gottes und bietet noch größeres Heil dar, als die Weißagung in Aussicht stellte; aber darum ist sie nicht weniger deren Erfüllung. Auch die rückhaltslose Anerkennung des bruchstückartigen Charakters der prophetischen Erkenntnisse, vermöge dessen die Ausführung des Heilsrathes Gottes auf verschiedene heilsmittlerische Subjecte vertheilt erscheint, ist in keiner Weise eine Lösung des Bandes, welches die alttestamentliche Weißagung und die neutestamentliche Erfüllung verknüpft. Denn auch diejenigen messianischen Weißagungen, welche nach ihrem geschichtlichen Sinne nicht von der Person des Messias handeln, sondern von der sichtbaren Erscheinung Jehova's zum Endgericht und zur Erlösung, oder von der Gottesgemeinde des Alten Bundes, oder von dem messianischen Hohepriester, und überhaupt das Ganze der messianischen Weißagung hat seine gottgewollte und von Gott geordnete offenbarungsgeschichtliche Abzielung auf Christum. Der vor Grundlegung der Welt gefaßte Rathschluß Gottes, daß Christus die centrale Stellung des alleinigen Mittlers alles Heiles in dem Reiche Gottes und in der Menschheit einnehmen sollte, schloß auch schon in sich, daß alle von verschiedenen Ausgangspunkten ausgehenden Weißagungen von vornherein auf ihn abzielen, wie die Lichtstrahlen im Brennpunkte, in ihm zusammenlaufen und in ihm und durch ihn ihre einheitliche Erfüllung finden sollten (vgl. 2 Kor. 1, 20) [a]).

Schon vor der Erscheinung Christi war auch ein über den geschichtlichen Sinn hinausgehendes, diese offenbarungsgeschichtliche Abzielung erkennendes Verständnis der Weißagungen wenigstens in

---

a) Vgl. Bertheau a. a. O., 1859, S. 320: „So laufen gar viele in dem A. T. in bunter Verschlingung sich hindurchziehende Fäden der Weißagung zusammen in dem Mittler des N. T.'s." Oehler, Art. „Messias", S. 417: „Es gehört zum Charakter der Prophetie, in ihren Anschauungen disjecta membra zu bieten, die erst durch die erfüllende Heilsgeschichte harmonisch geeinigt werden. Für alle wesentlichen Bestimmungen der neutestamentlichen Christologie liegen die Voraussetzungen im A. T., aber das sie organisch zusammenfassende und abschließende Offenbarungswort ist erst mit der vollendeten Offenbarungsthatsache gegeben."

seinen Anfängen vorhanden. Der Abstand zwischen dem Inhalt der messianischen Weißagung und der neutestamentlichen Erfüllung ist wenigstens einigermaßen überbrückt durch die Entwickelung der religiösen Erkenntnis des Judentums in der nachkanonischen Zeit. Wir können uns hier nicht darauf einlassen, einen besonderen Nachweis hiefür zu liefern. Neben den bekannten Vorbereitungen und Anbahnungen der neutestamentlichen Erkenntnis des dreieinigen Gottes und des Sohnes insbesondere, wie sie in der alexandrinisch-jüdischen Logoslehre, den palästinensischen Theologumenen von der שְׁכִינָא und dem מֵימְרָא und der Vorstellung von der hypostasirten Weisheit enthalten sind, sei nur in christologischer Beziehung die schon im Buche Henoch (48, 3. 6) bezeugte Idee einer vorweltlichen Präexistenz des Messias besonders hervorgehoben, der sich auch die im Targum Jonathans vorkommende Vorstellung annähert, der Messias sei schon vorhanden und werde, sobald Israel sich bekehre, aus der Verborgenheit hervortreten [a]); und hinsichtlich der in den offenen Himmel hineinreichenden Christenhoffnung sei auf die Unsterblichkeitslehre des späteren Judentums (vgl. z. B. Tob. 3, 6. Weish. 3 u. 5), namentlich die ebenfalls im Targum Jonathans wiederholt vorkommenden Vorstellungen des ewigen Lebens und des zweiten Todes, den die der Geenna überantworteten Verdammten sterben müssen [b]), hingewiesen. — Hier aber kommt es uns vorzugsweise darauf an, daß schon die älteste jüdische Schriftauslegung viele Stellen, in welchen nach ihrem geschichtlichen Sinne nicht vom Messias die Rede ist, auf denselben bezogen und die Erfüllung *aller* Heilsverheißungen an seine Erscheinung geknüpft hat [c]). Im

a) Jonath. Mich. 4, 8: „Und du, Messias Israels, der verborgen ist wegen der Sünden der Gemeinde Zions, an dich wird das Königtum kommen" u. s. w.

b) Vgl. z. B. Jonath. Jes. 4, 3. — Jes. 22, 14; 65, 6, 15. — Hos. 14, 10. Jes. 26, 15. 19 u. a. Stellen.

c) Wie manche Psalmen, namentlich Königspsalmen, durch ihren gottesdienstlichen Gebrauch in der alttestamentlichen Gemeinde auf Grund ihres ursprünglichen, geschichtlichen Sinnes noch einen zweiten höheren messianischen Sinn gewonnen haben, weist Herm. Schultz in seiner Abhandlung „Ueber doppelten Schriftsinn" in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1866, Heft I) nach.

Targum Jonathans, das — abgesehen von späteren Zusätzen — jedenfalls noch vor Jerusalems Zerstörung geschrieben ist, und auf in die vorchristliche Zeit zurückreichender überlieferungsmäßiger Schriftauslegung beruht, sind bekanntlich überaus viele Weißagungen, darunter auch die meisten, auf welche sich die neutestamentlichen Schriftsteller berufen, messianisch gedeutet. Besonders gilt dies auch von Deutero-Jesaja's Weißagungen über den Knecht Gottes. Der Gedanke an einen leidenden und sterbenden Messias wird freilich geflissentlich ausgeschlossen, indem in Jes. 53 alles, was vom Leiden des Knechtes Gottes gesagt ist, durch Umdeutung beseitigt wird [a]). Immer aber ruht diese Auffassung der Weißagung, ebenso wie die Bezeichnung des künftigen Aeon (הָעוֹלָם הַבָּא = עָלְמָא דְאָתֵי) als die Zeit des Messias (Jonath. 1 Kön. 4, 33) auf der Voraussetzung: man habe den Messias überhaupt als den Vermittler des dem Gottesvolke bestimmten Heiles, namentlich auch der Sündenvergebung (vgl. Jonath. Jes. 53, 4), anzusehen. — Es kann darum auch nicht auffallen, wenn auf Grund solchen über den geschichtlichen Sinn der Weißagungen hinausgehenden, ihre offenbarungsgeschichtliche Abzielung erfassenden Schriftverständnisses Zacharias' die Weißagung von dem Kommen des Herrn zu seinem Volke (Luk. 1, 76) und Symeon die auf den Knecht Gottes bezüglichen Verheißungen (Luk. 2, 31 f.) als in dem Messias sich erfüllend ansehen. —

Jedoch waren dies immer nur vorbereitende Anfänge der Erkenntnis, daß alle Verheißungen Gottes in der Person des einen messianischen Heilsmittlers Ja und Amen werden sollten (2 Kor. 1, 20). In voller Klarheit quillt sie erst aus dem messianischen Selbstbewußtsein Jesu Christi hervor. Er deutet überhaupt das alttestamentliche Schriftwort so, daß er als Sohn, der mit dem Sinn und den Absichten des Vaters vollkommen vertraut ist, die ewigen Gottesgedanken aus der zeitlichen und volkstümlichen Umhüllung herausstellt; und so verfährt er denn namentlich auch mit

a) Nur Jes. 53, 12 blieb der Satz stehen: „weil er sein Leben dem Tode preisgegeben hat", den aber der Paraphrast schwerlich von einem wirklichen Erdulden des Todes verstanden wissen will.

dem Worte der Weißagung. Er versteht und deutet es in dem Bewußtsein, vor Grundlegung der Welt zum einigen Mittler des Heiles bestellt und nun gekommen zu sein, um den ganzen Heilsrathschluß des Vaters über die Menschheit zur Ausführung zu bringen. In diesem Bewußtsein bezieht er alles, was die Weißagung von heilsmittlerischer und die Vollendung des Gottesreiches herbeiführender Berufsthätigkeit und Berufserfahrung, als Prädicat verschiedener Subjecte, ankündigt, auf sich selbst. — Durch bekräftigende Entgegennahme des Bekenntnisses, daß er der Christ sei (Matth. 16, 16 f.) und der Anrede „Sohn Davids", durch seine Selbstbezeichnungen als „der Menschensohn" und „der Sohn Gottes" (wiewol der Inhalt dieser Namen sich auf ihren messianischen Sinn nicht beschränkt), durch sein beschworenes Bekenntnis vor dem hohen Rathe (Matth. 26, 63 f.) und durch seinen feierlichen messianischen Einzug in Jerusalem, gemäß dem Wortlaute der Weißagung Sach. 9, 9, erklärt er vor allem die Weißagungen von dem kommenden Messias als in seiner Person und seiner Wirksamkeit als König des Himmelreiches theils erfüllt, theils in Erfüllung gehend. Dabei ist freilich das aus den Tiefen seines Selbstbewußtseins hervortretende Bild des messianischen Königes noch ein anderes als das der Propheten; beide Bilder unterscheiden sich ebenso, wie sich die noch alttestamentlich gefärbte Vorstellung des äußeren Gottesstaates von der Idee des neutestamentlichen Himmelreiches unterscheidet, sind aber andererseits auch in gleicher Weise wie diese mit einander innerlich verwandt. Der messianische König des Reiches Gottes, durch welchen Gottes königliches Regiment und seine richterliche und heilschaffende Wirksamkeit vermittelt wird, hat im Sinne Christi vorerst nur eine unsichtbare Geistesmacht, namentlich begründet in der geistigen Macht der Wahrheit, welche zu bezeugen und zu bewähren er in die Welt gekommen ist; seine Herrlichkeit, vorerst vorzugsweise eine ethische, ist noch verborgen, nur für das Auge des Glaubens erkennbar; sein Reich, das nicht von dieser Welt ist, wird zunächst inwendig in den Herzen aufgerichtet; sein Weg zur Verherrlichung und allgemeinen Anerkennung führt durch die tiefste Erniedrigung in seinem Todesleiden hindurch; und auch nachdem ihm alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, ist sein

königliches Regiment, durch welches er seine Gemeinde auf demselben Wege, den er gegangen ist, der Vollendung entgegenführt, vorerst nur für den die Welt des Unsichtbaren schauenden Glauben offenbar, bis er am Ende der Tage in voller Offenbarung seiner königlichen Herrlichkeit wiederkommen wird zum Gericht über seine Feinde und zur Aufrichtung seines Reiches in seiner Vollendungsgestalt. — Man kann sagen, daß der Unterschied dieses Bildes des messianischen Königes und dem von den Propheten gezeichneten, hauptsächlich in der einheitlichen organischen Zusammenfassung der Messiasidee und der Idee des Knechtes Gottes, die in Christi Selbstbewußtsein sich vollzogen hatte, begründet ist, und daß erst in den Ankündigungen der Wiederkunft Christi in seiner Herrlichkeit die Züge des prophetischen Messiasbildes in vollem Glanze hervortreten.

Auch was vom Knechte Gottes, d. i. der Gottesgemeinde des Alten Bundes, geweißagt ist, bezieht nämlich Christus in gleicher Weise auf sich. Seine Erklärung über die Stelle Jes. 61, 1 f. in der Synagoge zu Nazaret: „Heute ist diese Schrift erfüllet vor euren Ohren“ (Luk. 4, 21) setzt dies schon voraus; und von dem Worte Jes. 53, 12 sagt er ausdrücklich, daß es an ihm erfüllt werden müsse (Luk. 22, 37). Aber auch bei den allgemeiner gehaltenen Verweisungen auf die alttestamentliche Weißagung von seinem Leiden und Sterben und der darauf folgenden Verherrlichung (Mark. 9, 12. Matth. 26, 54. Luk. 24, 25 ff. 44 ff.) hat er neben Ps. 22 ohne Zweifel vorzugsweise die Weißagung vom Knechte Gottes Jes. 53 im Sinne. Er ist sich bewußt, der aus Israel hervorgegangene und ihm angehörige persönliche Heilsmittler zu sein, in welchem die Gottesgemeinde des Alten Bundes den ihr übertragenen prophetischen und priesterlichen Beruf erfüllt, und an welchem darum auch alle Gottesgedanken von dem stellvertretenden Leiden des Knechtes Gottes und dessen Frucht und Lohn ihre vollste Verwirklichung finden mußten. Auf ihn, der der Mittelpunkt der Gottesgemeinde des Alten Bundes, ihr von Gott verordnetes Haupt und ihr mittlerischer Vertreter, der Träger ihres prophetischen und priesterlichen Berufes für die Menschheit ist, hat die Weißagung vom Knechte Gottes ihre gottgewollte offenbarungsgeschichtliche Abzielung. So wird also in der Erfüllung die ideale Collectivperson

zur Einzelperson, an der sich nun mit gottgeordneter Nothwendigkeit erfüllen muß, was von jener geweißagt ist. Demgemäß finden denn auch die Apostel mit gutem Grunde alle Weißagungen von der prophetischen Berufsthätigkeit (Matth. 12, 17 ff.) und von dem stellvertretenden Todesleiden (Apg. 8, 32 ff. 1 Petr. 2, 22 ff.) des Knechtes Gottes in Christo erfüllt. —

Aber auch die Weißagung von der sichtbaren Erscheinung Jehova's in dem Engel des Bundes zum Gericht und zur Erlösung betrachtet Christus als in seiner Person erfüllt. Es erhellt dies unzweideutig aus seiner ausdrücklichen Erklärung, daß sein eigener Vorläufer, Johannes der Täufer, der Elias sei, welcher nach der Weißagung dem kommenden Jehova den Weg bereiten sollte (Matth. 11, 10—14; 17, 10 ff.) [a]). Es ist nur eine weitere Anwendung und Durchführung von Christi eigener Auffassung der Weißagungen, wenn im Lichte der Thatsache, daß die höchste Aeußerung der Feindschaft gegen Gottes Wahrheit, welche das bekehrte Israel bußfertig zu betrauern hat, in der Kreuzigung des Messias, der zugleich der größte der gottgesandten Propheten ist, besteht, auch die Weißagung Sach. 12, 10 ff., unter Abstreifung der typischen Umhüllung, auf Christum bezogen wird (vgl. Joh. 19, 37. Apok. 1, 7); und wenn wir sagen, daß er nicht nur der messianische König, sondern auch der messianische Hohepriester ist, den Sacharja's Weißagung neben jenen gestellt hatte. Auch alle neutestamentlichen Berufungen auf die in Christo erfolgte Erfüllung solcher Schriftworte, in denen wir nur wegen ihres typischen Gehaltes Weißagungen erkennen können, sind in gleicher Weise eine weitere Durchführung des von Christus selbst dargebotenen Verständnisses der Prophetie. Auch sie fußen auf der Gewißheit, daß nach Gottes ewigem Rathe Christus der Vollführer des ganzen Heilsrathschlusses Gottes ist, und daß darum auch der Weißagungsgehalt aller der Schriftworte, welche Gottes ewige Heilsgedanken in Anwendung auf bestimmte geschichtliche oder

---

a) Dieser wichtige Zug in dem Zeugnisse des synoptischen Christus über sich selbst, der nicht weniger als die vielbesprochene Stelle Matth. 11, 27 mit dem Selbstzeugnis des johanneischen Christus sich berührt, ist noch nicht gebürend beachtet worden.

specifisch alttestamentliche Verhältnisse, also in typischer Umhüllung, aussprechen, ihre gottgewollte offenbarungsgeschichtliche Abzielung auf Christum haben; eine Abzielung, welche den Aposteln selbst freilich häufig erst durch die Erfüllung klar geworden ist, wie manchmal auch ausdrücklich bemerkt wird (z. B. Joh. 20, 9; 2, 22), und welche sie meist, unter Beiseitelassung des geschichtlichen Sinnes, ausschließlich in's Auge fassen [a]); weshalb es auch guten Grund

a) Eine nähere Erörterung der neutestamentlichen Citate alttestamentlicher Weißagungen liegt außerhalb des Bereichs unserer Aufgabe; zu dem Obigen fügen wir hier nur noch in Kürze einige allgemeine Bemerkungen hinzu. Die neutestamentlichen Schriftsteller (und auch Christus selbst) betrachten das alttestamentliche Schriftwort durchaus nur im Interesse der einfachen, unmittelbar für das Leben aus Gott und in Gott bedeutsamen Heils- und Wahrheitserkenntnis. Es kommt ihnen darum gar nicht in den Sinn, zu fragen, wie die Propheten selbst ihre Weißagungen verstanden haben, und wie sie von den Zeitgenossen derselben verstanden werden mußten. Nur darauf kommt es ihnen an, was der Geist Gottes darin ihnen selbst, ihren Zeitgenossen und für alle Zeiten bezeugt, also auf den ewigen göttlichen Gehalt des alttestamentlichen Schriftwortes; und sie betrachten dasselbe daher durchaus in dem Lichte, in welches es durch die neutestamentliche, in Christo gegebene Erkenntnis gestellt ist. So ist namentlich ihr Verständnis der Weißagung durchaus durch die Erfüllung bedingt und bestimmt. Dabei ist ihre Auslegung keineswegs eine willkürliche. Nur sporadisch kommen einzelne Deutungen und Schriftbeweise vor, denen wir Gültigkeit und Beweiskraft ganz absprechen müssen; und es sind dies gerade die Fälle, in welchen neutestamentliche Schriftsteller mit den Mitteln der bei ihren jüdischen Zeitgenossen herrschenden hermeneutischen Methode, namentlich der Allegorik des Alexandrinismus, einen mehr gelehrten, schulmäßigen Schriftbeweis zu führen unternehmen (Gal. 3, 16; 4, 21 ff., auch einzelnes in Hebr. 7). In der Regel dagegen besteht ihr hermeneutisches Verfahren nicht in dem Citat fremden Eintragungen mittelst der Allegorik, sondern in einer tiefsinnigen, im Geiste Gottes vollzogenen Herausstellung des innersten Kernes, des idealen, ewigen Gehaltes, der wirklich in zeitgeschichtlicher Umhüllung in dem Schriftworte enthalten ist. Wol finden sie in dem Schriftwort einen Sinn, der weit über das hinausgeht, was die streng geschichtliche Erklärung darin finden kann, und betrachten diesen Sinn als den wahren, vom Geiste Gottes beabsichtigten; aber dieser Sinn ist nicht willkürlich eingetragen; er steht in innerem Zusammenhang mit dem geschichtlichen Sinne; und mit innerer Nothwendigkeit und nach einer objectiven Gesetzmäßigkeit, deren die Apostel sich freilich gewöhnlich

und Recht hat, daß sie in der Berufung auf solche Stellen gewöhnlich nicht die menschlichen Schriftsteller nennen, als die, welche

nicht klar bewußt waren, mußten sie im Lichte des Neuen Bundes die Schriftworte in jenem höheren Sinne verstehen. In zweierlei haben nämlich ihre Deutungen ihren objectiven Grund und ihr Recht. Auf der einen Seite ist es der ideale Gehalt, welcher, in alttestamentliche und zeitgeschichtliche Formen gefaßt oder auf bestimmte Verhältnisse angewendet, in den Schriftworten wirklich vorhanden ist, und auf der anderen Seite die die Heilsgeschichte beherrschende und gestaltende göttliche Teleologie, vermöge welcher dem ganzen Alten Bunde der Charakter des Vorbildlichen für den Neuen Bund eigen ist, indem alle Gottesgedanken im Alten Bunde erst in vorläufiger unvollkommener Weise, in Christo aber in wesenhafter Weise zur Verwirklichung kommen, was den inneren Zusammenhang zwischen dem geschichtlichen Sinn der alttestamentlichen Schriftworte und der vom Standpunkt der Erfüllung aus gegebenen neutestamentlichen Deutung begründet. Es ist dies wesentlich erst durch das Christentum in's Dasein gerufene Interpretationsverfahren im Unterschied von dem allegorischen das typologische. Während die geschichtliche Auslegung ermittelt, welchen Sinn das Schriftwort für den Schriftsteller und seine Zeitgenossen hatte, weist diese typologische Auslegung die Bedeutung auf, welche es im Lichte der ganzen in Christo zu ihrem Ziele kommenden Heilsgeschichte gewinnt; sie ermittelt, worauf dasselbe nach Gottes verborgenem, aber als die Zeit erfüllet war, offenbar gewordenem Rathschlusse zuletzt hinzielte; und sie hat immer den geschichtlichen Sinn, mag es dem Ausleger klar bewußt sein oder nicht, zur Unterlage, sofern sie nicht an Aeußerliches und Zufälliges an dem Schriftworte anknüpft (wie die Allegorik), sondern aus dem Einblick in seinen innersten Kern erwächst. — Im ganzen und großen betrachtet, ist alle neutestamentliche Hermeneutik eine solche gesunde, objectiv berechtigte, typologische Auslegung. Die neutestamentlichen Schriftsteller waren mit der alttestamentlichen Oekonomie noch aus unmittelbarer Anschauung und Erfahrung vertraut; sie waren in dem innersten Heiligtum des Alten Bundes heimisch; darum hatten sie auch einen sicheren und klaren Blick für die den Kern der alttestamentlichen Schriftworte bildenden ewigen Gottesgedanken. Und sodann war auch ihr Schriftgebrauch noch ein einfacher, von exegetischer Kunst absehender; sie beschränken sich in der Regel darauf, einzelne Stellen als Schriftbeweise zu verwenden, und zwar Stellen, deren ewiger Wahrheitsgehalt sich ihrem christlichen Bewußtsein selbst bezeugte, und in denen ihnen ganz ungesucht weißagende Zeugnisse von dem neutestamentlichen Heile vor Augen traten. So konnten sie nicht leicht dazu kommen, in ganz willkürlicher Weise beliebige Schriftworte auf Christum und sein Reich zu beziehen. Vgl. ausführlicheres in Tholucks Schrift: „Das A. T. im N. T.“

das betreffende Wort geredet haben, sondern Citationsformeln gebrauchen, wie „es steht geschrieben, die Schrift spricht, Gott hat gesprochen, der heilige Geist bezeugt u. s. w."; denn der Sinn, in welchem sie solche Schriftworte auffassen, ist eben nicht der geschichtliche, sondern entspricht der von Gott oder dem Geiste Gottes beabsichtigten offenbarungsgeschichtlichen Abzielung des darin beschlossenen Weißagungsgehaltes auf Christum.

Es möge hier noch in der Kürze ein Bedenken berührt werden, welches dadurch erregt werden könnte, daß nach dem Bisherigen die einheitliche und organische Zusammenfassung der in der messianischen Weißagung des Alten Bundes dargebotenen bruchstückartigen Erkenntnisse erst durch die Erfüllung in Christo gegeben war. Man könnte sagen: es hätte dann der Zweck der Weißagung an Jesu Zeitgenossen nur sehr unvollkommen erreicht werden können; und es sei namentlich das Aergernis an Christi Knechtsgestalt und an seinem Kreuzestode sehr entschuldbar, wenn wirklich die alttestamentliche Weißagung einen leidenden und sterbenden Messias nicht kennen und das prophetische Messiasbild so wenig zu dem Bilde des Menschensohnes passen sollte. Diesem Bedenken gegenüber sei zunächst noch einmal daran erinnert, daß zur Zeit Christi doch die Erkenntnis wenigstens in ihren Anfängen schon vorhanden war, daß auch die Weißagung von dem Knechte Gottes auf den einen messianischen Heilsmittler hinziele. Besonders aber ist dagegen Folgendes geltend zu machen: Die Erkenntnis und Anerkennung Jesu als des Christ konnte und sollte nicht durch die Wahrnehmung eines äußerlichen Zusammentreffens von Weißagung und Erfüllung begründet werden; sie mußte an sittliche Bedingungen und Voraussetzungen geknüpft sein. Nicht der bruchstückartige Charakter der messianischen Weißagung und die Einseitigkeit des prophetischen Messiasbildes, sondern das Fehlen dieser sittlichen Voraussetzungen, besonders die fleischliche, am Irdischen und Aeußerlichen hängende Gesinnung und die Selbstgerechtigkeit, ließen die Juden und ihre Oberen in dem Menschensohne den verheißenen Messias nicht erkennen, und machten ihnen seine Knechtsgestalt und sein Todesleiden zum Anstoß und Aergernis. Wo dagegen jene sittlichen Voraussetzungen vorhanden waren, da konnte auch die Weißagung troz

ihres bruchstückartigen Charakters ihren Zweck erfüllen. Wer durch die Weißagung von dem durch das Todesleiden zur Herrlichkeit eingehenden Knechte Gottes in Demuth sich darüber belehren ließ, wie und wodurch die Gemeinde Gottes ihren Beruf, Gottes Heilsrath zur Ausführung zu bringen, erfüllen und auf welchem Wege sie zum Sieg und zu der ihr bestimmten Herrlichkeit gelangen solle, der war auch schon darauf vorbereitet, daß ihm in Jesu der verheißene Messias vorerst nicht in der Königsherrlichkeit des prophetischen Messiasbildes, sondern in der Unscheinbarkeit und Niedrigkeit des Knechtes Gottes vor Augen trat; und so ist denn auch diese Knechtsgestalt und das Todesleiden Christi für die, welche in den rechten Gesinnungen auf das Reich Gottes und auf Israels Erlösung warteten, kein Hindernis gewesen und geblieben, in ihm den verheißenen Heiland zu erkennen, indem gerade das Wort der Weißagung ihnen das rechte Licht darüber gab, und den Anstoß, den auch sie an dem Kreuzestode genommen hatten, zu beseitigen behülflich war.

Es ist ja auch der Charakter der messianischen Weißagung überhaupt nicht dazu angethan, daß die Erkenntnis ihrer Erfüllung in Christo durch die Wahrnehmung einer äußerlichen, mit fleischlichen Augen zu sehenden Uebereinstimmung entstehen konnte. Denn sie ist, wie wir gesehen haben, ihrem Wesen nach nicht, wie der ältere Supranaturalismus wähnte, Prädiction der einzelnen concreten Vorgänge der neutestamentlichen Erfüllungsgeschichte, sondern Verkündigung der ewigen Heilsgedanken Gottes, die im Neuen Bunde zur Ausführung kommen sollten, und zwar großentheils in typischer Umhüllung. Ihr ideeller Gehalt ist also das Band, welches Weißagung und Erfüllung verknüpft; und nur wer im Stande war, in einem nicht an der Oberfläche und an dem Buchstaben haftenden, sondern in die Tiefe gehenden Verständnis des Schriftwortes — ein Verständnis, welches ja immer ein ethisch bedingtes ist — diesen ideellen Gehalt, die göttlichen Heilsgedanken als das Wesentliche zu erfassen, konnte auch erkennen, daß und wie die Weißagung in Christo und durch ihn sich erfülle. — — Es muß jedoch hier noch besonders hervorgehoben werden, daß doch auch hinsichtlich der concreten, geschichtlichen Ausführung der göttlichen

Heilsgedanken und in Bezug auf manche Einzelnheiten derselben da und dort ein auffälliges Zusammentreffen von Weißagung und Erfüllung stattfand; nicht als ob da, wo dies der Fall ist, der Charakter der messianischen Weißagung ein anderer, weniger psychologisch vermittelter und geschichtlich bedingter wäre, indem der Geist den Propheten ausnahmsweise auch aus der neutestamentlichen Erfüllungsgeschichte einzelne geschichtliche Thatsachen in concreter Anschaulichkeit vor Augen gestellt hätte, wie dies sonst nur bei Ereignissen, die noch innerhalb der Grenzen ihres zeitgeschichtlichen Horizontes lagen, vorkommt [a]); sondern auch solches specielle Zusammentreffen hat seinen tieferen, ideellen Grund; und zwar besonders darin, daß derselbe Grundsatz des göttlichen Welt- und Reichsregiments, welcher in der Geschichte Israels zur Zeit der Entstehung der Weißagung sich kundgibt und darum auch, in des Propheten Bewußtsein besonders hervortretend, den Inhalt seiner Weißagung gestaltet und ihm sein besonderes Gepräge gibt, ebenso auch den Verlauf und die Gestaltung der neutestamentlichen Erfüllungsgeschichte bestimmt. Daß aber das so entstandene Zusammentreffen von Weißagung und Erfüllung manchmal ein ganz specielles, auch auf einzelne äußerliche Umstände sich erstreckendes ist, das wird ein lebendiger Gottesglaube nicht anders ansehen können, denn als von Gott beabsichtigt, als mit aufgenommen in den Plan, nach welchem Gott die Heilsoffenbarung und die Heilsgeschichte mit einander verknüpft und in Wechselbeziehung gesetzt hat. Es sollen Fingerzeige sein, die auf den tieferen und wesentlicheren Zusammenhang zwischen Weißagung und Erfüllung hinweisen, äußerliche Anhaltspunkte, die dem noch schwachen Verständnisse zu Hülfe kommen und auf die Erfüllung der Weißagung aufmerksam machen sollen, um tieferes Eindringen in die Erkenntnis jenes Zusammenhanges anzuregen. — Diesen Zweck hatte ja auch Christus offenbar im Auge, als er seinen dem Wortlaute der Weißagung Sach. 9, 9 entsprechenden messianischen Einzug in Jerusalem veranstaltete. Sonst sei beispielsweise hingewiesen auf Micha's Weißagung (5, 1), daß der Messias aus Bethlehem hervorgehen werde, bei welcher es dem Propheten be-

---

a) Vgl. Jahrg. 1865, S. 438 ff.

sonders darauf ankommt, daß das Königtum des davidischen Hauses, nachdem es durch Gottes Gericht auf's tiefste gesunken ist, in dem messianischen Könige, als einem zweiten David, aus seiner tiefen Erniedrigung und Verborgenheit zur höchsten Macht und Herrlichkeit emporsteigen und so auch zum zweitenmale von dem kleinen unscheinbaren Bethlehem ausgehen soll; eine Weißagung, die durch die Geburt Christi in Bethlehem, wenn anders der Bericht darüber ein geschichtlicher ist, nicht nur nach ihrem ideellen Gehalte, sondern auch nach ihrem Wortlaute erfüllt worden ist. — Von der historischen Kritik ganz unanfechtbar, ist aber das auffallende Zusammentreffen der neutestamentlichen Erfüllungsgeschichte mit der Weißagung Jes. 8, 23, nach welcher den Bewohnern der Stammgebiete Sebulon und Naphthali, der Gegend am See Genezareth und am Jordan zuerst das Licht des messianischen Heiles aufgehen sollte (vgl. Matth. 4, 13 ff.) [a]). — Eine gleich auffallende Uebereinstimmung, selbst in Einzelnheiten, findet übrigens auch auf manchen Punkten zwischen der neutestamentlichen Erfüllungsgeschichte und alttestamentlichen Schriftworten statt, die nur vermöge ihrer typischen Bedeutung als Weißagungen auf Christum anzusehen sind [b]); das merkwürdigste Beispiel davon ist der zweiundzwanzigste Psalm, aus welchem das Bild des von seinen triumphirenden Feinden umgebenen, gekreuzigten Christus für jedes christliche Auge unverkennbar hervortritt (vgl. Matth. 27, 46. Joh. 19, 24. Matth. 27, 43). Auch die Uebereinstimmung des Bildes, welches die Weißagung von dem Knechte Gottes gezeichnet hat, mit dem Bilde Christi erstreckt sich auf manche ganz specielle Züge (Jes. 42, 2 f.; 50, 5 ff.; 53, 2 ff.). — Es entspricht also dem thatsächlich bestehenden Verhältnisse von Weißagung und Erfüllung, wenn die neutestamentlichen Schriftsteller auch in vielen Einzelnheiten der evangelischen Geschichte die Erfüllung alttestamentlicher Weißagungen fanden, wiewol sie allerdings in der Plerophorie der Ueberzeugung, daß das ganze A. T. von Christo weißage, ein solches Zusammentreffen von Weißagung und Erfüllung in weiterem Umfange wahrzunehmen

---

a) Vgl. darüber Hengstenberg, Christologie II, 88 f.
b) Vgl. Oehler, Art. „Weißagung", S. 656.

glaubten, als es von einer richtigen, geschichtlichen Auslegung der alttestamentlichen Schriftworte anerkannt werden kann. — Etwas anderer Art ist diejenige Uebereinstimmung der concreten geschichtlichen Ausführung der Heilsgedanken Gottes mit dem Inhalte der Weißagung, welche eine nothwendige Folge des zwischen dem Alten und dem Neuen Bund bestehenden organisch-geschichtlichen Zusammenhanges ist; dahin rechnen wir besonders die israelitische und davidische Abkunft Christi; daß das heilige Land der Bereich seiner Wirksamkeit und die heilige Stadt der Hauptschauplatz der die Heilsvollendung herbeiführenden Thatsachen war, und daß eine Auswahl aus Israel den Grundstock der christlichen Kirche bildete.

Durch Christum erfüllt sich die messianische Weißagung des Alten Bundes auch an seiner Gemeinde und an seinem Reiche; und zwar nicht bloß in dem, was sie über die Heilsgüter, die dem Volke Gottes zutheil werden sollten und überhaupt über den Vollendungszustand des Volkes und Reiches Gottes angekündigt hat, sondern auch in dem, was sie von der Bestimmung und dem Beruf des Volkes Gottes und dessen erfolgreicher Ausrichtung sagt. Die Weißagung vom Knechte Gottes nämlich hat in der prophetischen Wirksamkeit, in dem Leiden und Sterben und in der Verherrlichung Christi selbst noch keineswegs nach ihrem ganzen Inhalte ihre Erfüllung gefunden. Da sie ihrem geschichtlichen Sinne nach nicht von dem einen persönlichen Heilsmittler, sondern von der Gottesgemeinde des Alten Bundes handelt, so geht ihre offenbarungsgeschichtliche Abzielung auch nicht ausschließlich auf Christum, sondern auch auf seine Kirche; und die in ihr enthaltenen ewigen Gottesgedanken müssen sich, wie an Christo, so auch an ihr erfüllen. Es ist ihr darin, als dem menschlichen Organe, dessen sich Christus bei der Ausführung des Gnadenrathschlusses Gottes über die Menschheit bedient, ihre Bestimmung und ihr Beruf, das Heil Gottes bis zu den Enden der Erde zu bringen, vorgehalten, wie denn auch Paulus und Barnabas (nach Act. 13, 46 f.) in Jes. 49, 6 den ihnen geltenden Auftrag finden, das Heil in Christo den Heiden zu verkündigen, eine Deutung der Weißagung im Lichte des Neuen Bundes, die ganz ebenso berechtigt ist wie die messianische. Es ist ihr darin vor Augen gestellt, wie sie des Herrn Werk auszu-

richten hat: nicht durch Anwendung von äußerlicher Macht, nicht in geräuschvoller, gewaltsamer, Aufsehen erregender Wirksamkeit, sondern indem sich die aus Gott stammende Kraft gegen die Macht der Welt im äußerlichen Unterliegen bewährt, in ausdauernder Geduld und selbstverleugnender, alles opfernder Hingabe an den Herrn und den von ihm erhaltenen Beruf im Dienste der Liebe und der Wahrheit. Es ist darin auch ihr Gang durch Leiden und Kampf zum Sieg und zur Verherrlichung typisch-prophetisch geschildert, und selbst was von der stellvertretenden und heilsvermittelnden Bedeutung des Leidens des Knechtes Gottes gesagt ist, findet, obschon es nach seinem Vollsinn nur in Christo sich erfüllte, doch in gewissem Maße seine Anwendung auch auf der Christen Leiden um der Gerechtigkeit und des Evangeliums willen (vgl. Kol. 1, 24. Eph. 3, 13). —

Da die messianische Weißagung auf das Ende der Wege Gottes, auf die Vollendungsgestalt seines Reiches auf Erden hinzielt, so hat das neutestamentliche Gottesvolk ihre volle Erfüllung durch Christum noch zu erwarten. Christus selbst soll als der messianische König in seiner Herrlichkeit erst noch offenbar werden; seine Gemeinde soll erst noch in vollem Maße das werden, was das Wort der Weißagung von dem Vollendungszustand des Volkes Gottes sagt; und sein Reich soll erst noch über die ganze Erde und über alle Völker sich ausdehnen. Der ganze geschichtliche Entwickelungsgang der Kirche Jesu Christi bis zu ihrer Vollendung ist eine fortgehende, allmählich immer vollständiger werdende Erfüllung der alttestamentlichen Weißagung; ja gerade das, was diese von Anfang an ganz vorzugsweise hervorhebt und gewöhnlich gleich an die messianische Erlösungsthat Jehova's anknüpft: die Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden in seiner auch äußerlich in vollem Maße sich darstellenden Herrlichkeitsgestalt, bildet in der neutestamentlichen Erfüllungsgeschichte erst den Abschluß. Man kann in dieser Beziehung sagen, daß die Erfüllungsgeschichte im wesentlichen den entgegengesetzten Weg einschlägt von dem, welchen die Entwickelung der messianischen Weißagung durchlaufen hat. Während diese im allgemeinen von der Vorstellung der äußeren Herrlichkeit des vollendeten Gottesreiches zu der tieferen Erkenntnis seines inneren Wesens und Cha-

rakters und der Vorbedingungen seiner Aufrichtung fortschreitet, wird in jener zuerst das Reich Gottes inwendig in den Herzen begründet; dann folgt sein innerliches Wachstum und erst am Ende gelangt die innerliche Herrlichkeit der Kirche Gottes auch zu äußerlicher sichtbarer Darstellung [a]). — Aber auch die Weißagungen von den letzten Kämpfen der Weltreiche gegen das Gottesreich und von Gottes letzten Gerichten über seine Feinde sind als auf das letzte Entwickelungsstadium der Geschichte zielende von der neutestamentlichen Weißagung wieder aufgenommen. Von eschatologischen Ankündigungen, wie die von der Auferstehung der Todten und dem neuen Himmel und der neuen Erde u. s. w., versteht sich dies von selbst. So hat also auch die christliche Gemeinde die volle Erfüllung der Weißagung des Alten Bundes noch zu erwarten. Man muß sich aber, wie wir gesehen haben, wol hüten, alle noch unerfüllt gebliebenen Weißagungszüge, auch diejenigen, welche in der neutestamentlichen Weißagung nicht wieder aufgenommen werden, als solche zu betrachten, deren Erfüllung noch bevorstehe. — Ebenso ist aber auch als vor einem Irrwege davor zu warnen, daß man in dem prophetischen Gottesworte Aufschlüsse über das Einzelne des Entwickelungsganges der Kirche in bestimmten Vorausverkündigungen sucht. Solche gibt weder die alt-, noch die neutestamentliche Prophetie; vielmehr stellt sie den Entwickelungsgang des Reiches Gottes, soweit er über dem Abschluß der Periode, welcher die Weißagung angehört, hinausliegt, nur dadurch in's Licht, daß sie seine Grundgesetze und sein Ziel klar macht. Soll sie nicht zum Irrlicht werden, soll sie sich bewähren als ein festes prophetisches Wort, auf das wir zu achten haben als auf ein Licht, das da scheint an einem dunkeln Ort (2 Petri 1, 19), so muß man sie recht gebrauchen, d. h. so gebrauchen, wie die Propheten selbst die Weißagungen ihrer Vorgänger gebraucht haben. Wir haben gesehen, wie sie dies gethan haben, indem sie nämlich darin keine einzelnen Aufschlüsse über die Ereignisse ihrer Zeit und der nächsten Zukunft suchen, sondern die Grundgedanken, die Grundgesetze des göttlichen Weltregiments und die Grundzüge seines Reichsplans daraus ent-

a) Vgl. Auberlen, Abhandl., S. 790.

nehmen und auf die Verhältnisse ihrer eigenen Zeit anwenden; dadurch wurden sie über diese orientirt. Wenn wir nach diesem Vorbild verfahren, dann leistet uns das prophetische Gotteswort den Dienst, den es uns leisten soll; dann haben wir an ihm „ein festes Maß für die Beurtheilung“ der Zustände, Bestrebungen und Bewegungen unserer Zeit [a]), und sind nicht in Gefahr, von Zeitströmungen fortgerissen zu werden und uns falschen Hoffnungen oder ungegründeten Befürchtungen hinzugeben. Wir lernen dann mehr und mehr unsere Zeitgeschichte in dem höheren Lichte betrachten, in welchem sie auch als ein Stück des Weges sich darstellt, der zu dem Endziel der Wege Gottes führt. — Was für einzelne Entwickelungsperioden des Reiches Gottes nach Gottes verborgenem Rathe noch kommen sollen — was so viele Ausleger der Apokalypse zu wissen vorgeben —, das können wir nicht wissen und brauchen wir nicht zu wissen. Es genügt vollkommen, wenn wir nur den Blick in Wachsamkeit und Bereitschaft und in der Freudigkeit der Hoffnung auf das Endziel der Wege Gottes gerichtet halten und unsere Zeitgeschichte als ein Stück des Weges dahin erkennen. Mehr haben auch die Propheten selbst zu ihrer Zeit nicht gewußt.

Im Rückblick auf unsere ganze Ausführung dürfte sich wol die Ueberzeugung ergeben, daß man bei strenger Durchführung der geschichtlichen Auslegung der alttestamentlichen Weißagungen in der That nichts verliert, und daß namentlich der Glaube daran, daß das Heil in Christo eine Reihe von Jahrhunderten hindurch durch das prophetische Gotteswort vorausverkündigt und alle Gottesverheißungen in Christo Ja und Amen sind, unerschüttert bleibt. Wir konnten allerdings den Propheten kein so großes Maß von Erkenntnis des Heilsrathschlusses Gottes zuschreiben, und nicht so viele einzelne, bestimmte Weißagungen auf Christum anerkennen, als diejenigen zu thun pflegen, welche die Weißagung noch vom einseitig supranaturalistischen Standpunkt aus betrachten, oder wenigstens

a) Vgl. Bertheau (1859), S. 331 f.

noch unter den Nachwirkungen solcher Betrachtungsweise stehen. Aber die gottgeordnete offenbarungsgeschichtliche Abzielung der gesamten Weißagung auf Christum hat sich auch uns bewährt. — Bringt denn aber unser etwas umständliches, von einer genauen Feststellung des geschichtlichen Sinnes der Weißagungen ausgehendes Verfahren auch einen positiven, und mehr als bloß theoretischen Gewinn? Kommen nicht diejenigen auf viel kürzerem Wege zu demselben Ziele, welche mit Hengstenberg und Keil[a]) sagen: die Frage, was sich die alttestamentlichen Propheten bei ihrem Forschen über die vom Geist Christi ihnen eingegebenen Weißagungen gedacht haben, sei von keiner besonderen Bedeutung; wir hätten nur im Licht der neutestamentlichen Erfüllung zuzusehen, was der Geist Christi in denselben uns verkündigt und geoffenbart habe? Und kann man sich dafür nicht auf das Vorbild Christi und der Apostel berufen, die ja auch nicht nach dem geschichtlichen Sinne alttestamentlicher Schriftworte fragen, sondern nur auf das sehen, was das A. T., im Lichte des Neuen Bundes betrachtet, sagt? Wir antworten zunächst: unser Verhältnis zu dem A. T. ist ein etwas anderes als das Christi und der Apostel, sofern wir nicht, wie sie, mit der alttestamentlichen Oekonomie aus unmittelbarer Anschauung und Erfahrung vertraut sind, und namentlich uns verblendeter Selbstüberhebung schuldig machen würden, wenn wir uns den gleichen Tiefblick zutrauen wollten, mit welchem der Herr selbst die ewigen Gottesgedanken in den alttestamentlichen Schriftworten klar und sicher zu erfassen und herauszustellen wußte. Zwar kommt es auch uns beim praktischen Gebrauche des A. T.'s vor allem auf das an, was das Wort der Weißagung uns sagt, und wir haben es darum im Lichte des Neuen Bundes zu verstehen und auszulegen; aber dies können wir nicht klar und sicher thun, wenn wir nicht zuvor seinen geschichtlichen Sinn ermittelt haben. Sonst geräth die Auslegung auf Irrwege. Die Geschichte der alttestamentlichen Exegese in der christlichen Kirche zeugt ja laut genug davon, wie lange infolge der Vernachlässigung des geschichtlichen Sinnes der Weißa-

---

a) Hengstenberg, Christol. III, 2. S. 204. Keil, Comm. zu Ezechiel, S. 521. Anm.

gungen die echte typologische Auslegung ausgeartet ist in unsichere und willkürliche, allegorisirende und dogmatisirende Hermeneutik, die überall, auch am unrechten Orte, Beziehungen auf Christum und neutestamentliche Erkenntnisse einträgt, und darüber oft genug die in dem Schriftworte wirklich enthaltenen Gottesgedanken übersieht und die in ihm liegende Kraft vergeudet [a]). Eine ausreichende Sicherung gegen die Gefahr, in die Fehler dieser Hermeneutik zu verfallen, liegt nur in dem klaren Einblick in den geschichtlichen Charakter der Weißagung und das Verhältnis ihres geschichtlichen Sinnes zu der neutestamentlichen Erfüllung. Ebenso kann nur dieser Einblick vor jener judaisirenden Ueberschätzung der in der Weißagung enthaltenen specifisch alttestamentlichen Anschauungsformen bewahren, die praktisch keineswegs unbedenklich ist, und namentlich für die Mission unter Israel üble Früchte trägt, aber — wie Sectenbildungen unserer Tage lehren — auch sonst zu seltsamen Verirrungen führen kann.

Wir glauben aber auch getrost sagen zu dürfen, daß unser mit der Anerkennung des geschichtlichen Sinnes der messianischen Weißagungen vollen Ernst machendes Verfahren den Gewinn bringt, daß die in ihnen enthaltene, auf Christum und sein Reich vorbereitende Gottesoffenbarung sowol in ihrer geschichtlichen Realität als in ihrem wahren Charakter und ihrer wunderbaren, der Erziehungsweisheit Gottes würdigen Herrlichkeit vollständiger erkannt wird. Für denjenigen, welcher, unbekümmert um den geschichtlichen Sinn, die Erkenntnisse, welche erst mit der neutestamentlichen Erfüllung aufleuchteten, in die Weißagungen einträgt, erschließen dieselben weder ihren vollen Lebensgehalt, noch begleitet ihn das Gefühl, festen historischen Boden unter den Füßen zu haben; ja er verzichtet von vornherein auf eine klare, geschichtlich begründete Erkenntnis der wunderbaren Veranstaltungen, durch welche Gottes Erziehungsweisheit Israel für den Neuen Bund erzogen hat. Je mehr wir dagegen die einzelnen Weißagungen in ihrem organisch-genetischen Zusammenhange

---

a) Vgl. meinen Vortrag „über die besondere Bedeutung des A. T.'s für die religiöse Erkenntnis und das religiöse Leben der christlichen Gemeinde" (Halle 1864), S. 23 ff.

mit dem religiösen Leben des alttestamentlichen Bundesvolkes und in ihrer Bezogenheit auf die concreten geschichtlichen Verhältnisse ihrer Entstehungszeit verstehen lernen, umsomehr machen sie auch den Eindruck der frischen kräftigen Lebensfülle, welche der geschichtlichen Wirklichkeit eigen ist; und wenn wir dann sehen, wie diese einzelnen Weißagungen, von verschiedenen Ausgangspunkten ausgehend, jede nur einzelne Momente des Heilsrathes Gottes bruchstückartig kundmachend, und alle mehr oder weniger in den Schranken alttestamentlicher Erkenntnis sich haltend, doch in Christo ihre einheitliche und alle bisherige Vorstellung übersteigende Erfüllung finden, dann tritt uns das Walten des Geistes der Offenbarung in den Propheten und das auf Christum vorbereitende Erziehungswerk Jehova's in greifbarer historischer Realität vor Augen, und wir gewinnen auch, wenn wir uns anders noch verstehen, „auf die Freude an den grünen Keimgedanken und an der ursprünglichen Ideenfülle der heiligen Schrift in ihrem Frühlingsschmucke" [a]), einen tieferen Einblick in die anbetungswürdige Herrlichkeit dieses Erziehungswerkes. Denn nicht der hat von einer Landschaft im Frühlingsschmuck den tiefsten Eindruck der in der Natur sich offenbarenden Herrlichkeit Gottes, welcher sie erst zu sehen bekommt, wenn schon alles grün ist, sondern wer auch das Keimen und Sprossen und allmähliche Aufblühen hat verfolgen können; und so gewinnt auch nicht der den tiefsten Einblick in die Herrlichkeit der göttlichen Offenbarung, welcher in der heiligen Schrift die Heilswahrheit überall in ihrer ausgebildeten neutestamentlichen Gestalt zu finden meint, sondern wer auch ein offenes Auge hat für ihr allmähliches Aufleuchten in dem Geiste der Gottesmänner des Alten Bundes.

a) Worte Lücke's in seinem Vorwort zur 2. Aufl. von de Wette's Comment. zur Offenb. Joh., S. XIII.

2.

Der Epheserbrief

ein Sendschreiben des Paulus an die Heidenchristen der sieben(?) kleinasiatischen Gemeinden, welche mit Ephesus eine engere Verbindung bildeten.

Von

D. Adolf Kiene,

Rector in Stade (Provinz Hannover).

Es ist alte Tradition der Kirche, daß der fragliche Brief an die Epheser gerichtet ist, und diese Tradition ist umsoweniger gering anzuschlagen, da sie sich bis auf Ignatius von Antiochien, also bis in den Anfang des zweiten Jahrhunderts, verfolgen läßt. Dieser schreibt ad Eph. 12, indem er sich selbst bescheiden neben die hohe Ehre der ephesischen Gemeinde, als Gründung des Apostel Paulus, stellt: *Παύλου συμμύσται τοῦ ἡγιασμένου .., ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Es ist dies die sogenannte kürzere Recension, welche Petermann in seiner kritischen Ausgabe vom Jahre 1849 in den Text aufgenommen hat; während er die sogenannte längere (*ὃς πάντοτε ἐν ταῖς δεήσεσιν αὐτοῦ μνημονεύει ἡμῶν*) nur als Variante in den umfangreichen kritischen Noten erwähnt, ohne ihr Gewicht beizulegen. Zu den kritischen Gründen des Vorzugs kommt der Umstand, daß die Lesart des Textes ein neues wichtiges Moment für die Ehre der Gemeinde hinzufügt, um welche es dem Ignatius an der betreffenden Stelle zu thun ist, während die Variante für den Zusammenhang gänzlich nichtssagend ist und jedenfalls den Verfasser mit der Gemeinde zu Ephesus und allen Christen gleich ehren würde. Unter diesen Umständen glaube ich mich auf die Lesart des Textes bei Petermann allein stützen zu dürfen. Die Erklärung der bedeutenden Worte *ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ* ist nun aber eine streitige. Meyer (Comment., S. 5ff.) leugnet jede Bezugnahme der

Stelle auf unseren Epheserbrief und nennt die Erklärung „im ganzen Briefe“ sprachlich falsch, obgleich sie noch von Harleß verteidigt, von Guericke befolgt und von Dressel wiederholt sei. Das ist richtig, weil der Artikel nicht fehlen durfte und im Zusammenhange nicht einmal Raum finden würde, da keine bestimmte Beziehung auf den Brief vorliegt, auf welche der Artikel hinweisen könnte. Aber ebenso falsch ist es, wenn Meyer behauptet, ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ heiße „in jedem Briefe“. Sprachlich freilich kann es so heißen; aber die Sache ist nicht wahr, weil Paulus nicht in jedem Briefe der Epheser gedenkt. Die Umdeutung aber von ὑμῶν auf paulinische Christen überhaupt ist unmöglich und bei Meyer befremdlich. Muß nun diese Erklärung abgewiesen werden, so bleibt sprachlich nur eine mögliche Erklärung übrig, welche zugleich auf das trefflichste in den Zusammenhang paßt: ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ bedeutet; mit einem ganzen Briefe oder durch einen ganzen Brief, da die einfache Uebersetzung „in einem ganzen Briefe“ nur dann zuläßig sein würde, wenn er ganz von ihnen handelte; ein solcher Brief des Paulus existirt aber nicht. Ignatius feiert an unserer Stelle die Ehre der ephesischen Gemeinde und benutzt dazu zwei Momente: 1) Ihr seid Miteingeweihte des Paulus, des Geheiligten, und dieses sind die Christen zu Ephesus, weil Paulus die Gemeinde gegründet und lange persönlich unter ihnen gewirkt hat; und 2) er ist eurer eingedenk (memor est) mit einem ganzen Briefe, d. h. sein Andenken und seine Theilnahme für euch ist so lebendig gewesen, daß er sie in einem ganz an euch gerichteten Briefe bethätigt hat. Es ist kaum nöthig, sprachlich diese meine Erklärung zu rechtfertigen. Daß μνημονεύειν τινός ebensogut memor esse als memorare bedeutet, lehrt ein Blick in den Thesaurus Henr. Stephani, und der angenommene Gebrauch von ἐν — Meyer nennt ihn „instrumental“ — steht nicht allein für das N. T. fest, sondern ist auch classisch (vgl. Krüger, Griech. Schulgr., Präp. ἐν, Art. 6 und die dort angeführten Stellen). Bei Sachen bezeichnet ἐν mit seinem Casus das, wodurch eine Wirkung, hier das „Eingedenksein“ sich bethätigt oder hervorgebracht wird. Der besondere Brief, mit welchem Paulus sein Gedächtnis für die Epheser bezeugte, kann nur unser Brief an die Epheser

sein. Somit haben wir den Ignatius ebensowohl als Zeugen für den Paulus als Verfasser desselben, wie für die Tradition und den Glauben, daß er an die Epheser gerichtet sei [a]).

Diese letztere Annahme in der Kirche hat den Widerspruch des Häretikers Marcion hervorgerufen, der den Brief zwar als paulinisch annahm, aber den Beweis zu führen suchte, daß er an die Laodicener geschrieben sei — quasi et in isto (titulo epistolae) diligentissimus explorator, fügt Tertullian (c. Marc. 5, 17) hinzu. Wir dürfen aus diesen Worten sicher schließen, daß die Gründe des Marcion auf den Tertullian einen solchen Eindruck machten, also auf Angabe von Thatsachen oder ihm selbst scheinbar guten Gründen beruhten. Aber selbst wenn das der Fall war, wurden diese durch seine häretischen Ansichten und Aenderungen in den heiligen Büchern discreditirt und die kirchliche Ueberlieferung nur umsomehr befestigt, obgleich der Häretiker in dieser Sache keine dogmatischen Gründe für seine Ansicht haben konnte.

Die kirchliche Ueberlieferung ist dann auch unangefochten geblieben bis zum Jahre 1650, in welchem Uscerus seine Annales mundi herausgab. Dieser begründet ad ann. 64 p. Chr. die Meinung aus der Beschaffenheit des Briefes, daß er ein Umlaufschreiben an mehrere Gemeinden Asiens sei, und diese Meinung ist dann die herrschende geworden und geblieben, bis sich in neuerer Zeit wieder mehrere Gelehrte der kirchlichen Ueberlieferung zugewandt haben. Daneben hat eine dritte Ansicht eine geringere Anzahl von Vertretern gefunden, welche die Meinung des Marcion annimmt und den Brief allein an die Laodicener gerichtet hält. Für die letztere Ansicht haben sich in neuerer Zeit erklärt: Holzhausen (Brief an die Epheser, 1833) und Räbiger (Christologia Paul. [1852], p. 48). Auch Baur (Apost. Paulus, S. 457) ist dazu geneigt. Die Vertreter der altkirchlichen Ueberlieferung in diesem Jahrhundert sind: Wieseler (Chronol. des apost. Zeitalters, S. 443 f.), Neudecker (Lehrb. der hist.-krit. Einl. i. d. N. T.) — doch nimmt dieser, ähnlich wie Lünemann (De epist. etc. authentia, pri-

a) Es mag jedoch gleich hier bemerkt werden, daß die Stelle des Ignatius die Annahme mehrerer Empfänger nicht ausschließt.

mis lectoribus etc., Gott. 1842), eine besondere ephesinische Gemeinde an, der Paulus nicht persönlich bekannt war —, Meyer (Einl. z. Comm.), Rink (Sendschreiben der Korinther, S. 31ff. und in den Stud. u. Krit. 1849, S. 948ff.), Wurm (in der Tüb. Zeitschr. 1833, I, 94ff.), Wiggers (in den Stud. u. Krit. 1841, S. 212ff.). Wenn letzterer indes die Beschränkung hinzufügt, daß Paulus in der einen Gemeinde die ganze asiatische Christenheit anrede, welche Ephesus zum Ausgang und Mittelpunkt hatte, so hebt er damit seine Meinung wieder auf, oder behauptet etwas unmögliches.

Unter diesen Umständen erscheint auch zur Zeit die Meinung, welche in unserem Briefe ein Umlaufschreiben an mehrere asiatische Gemeinden sieht, als die überwiegende. Da ich dieselbe durch den strikten Beweis stützen zu können glaube, daß der Apostel nur Heidenchristen als Leser voraussetzt und überhaupt zu genauerer Begründung und Feststellung dieser Frage beizutragen hoffe, so halte ich eine erneuerte Aufnahme derselben zeitgemäß, wenn ich auch manches schon sonst Gesagte wiederholen muß. Freilich ist die Meinung, daß der Apostel nur an Heidenchristen schreibt, nicht neu, sie ist von Neander und von Guericke (Gesamtgeschichte des N. T.'s [1854], S. 342) ausgesprochen, und auch de Wette sagt in seiner Einleitung dasselbe; aber eine Beweisführung ist mir nicht bekannt (vgl. Dan. Schulz, Stud. u. Krit. 1829, S. 617).

So gewiß die kirchliche Ueberlieferung Ephesus als Bestimmungsort unseres Briefes kennt und schon Ignatius, wie ich oben nachgewiesen habe, diese Meinung bezeugt, so sicher läßt sich der Beweis führen, daß Eph. 1, 1 der Zusatz ἐν Ἐφέσῳ in der Anrede ursprünglich fehlte und erst später in fast alle Handschriften eingedrungen ist. Er fehlt in den beiden einzigen Codic., welche in das vierte Jahrhundert zurückreichen; der Cod. Sinaiticus hat ihn nicht, der Cod. Vaticanus hat ihn erst von zweiter Hand. Außerdem ist er Cod. 67 von späterer Hand gestrichen. Diese handschriftlichen Zeugnisse würden für sich allein, der allgemeinen Uebereinstimmung der übrigen Codic. gegenüber, von keinem entscheidenden Gewicht sein; aber es kommen gewichtigere Zeugnisse der Kirchenväter hinzu.

Basilius der Große (contr. Eunom. 2, 19. Opp. ed. Garn. I, 363 ed. nov.) schreibt: *τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων ὡς γνησίως ἡνωμένοις τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοὺς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν εἴπων: „τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ". Οὕτω γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι, καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγραφῶν εὑρήκαμεν.* Offenbar führt Basilius hier die Worte des Paulus an, und das *οὕτω* an der Spitze des letzten Satzes kann nur heißen: so, wie ich die Worte angeführt habe, ohne den Zusatz von *ἐν Ἐφέσῳ*. Er kannte also in den neuen Handschriften den Zusatz, aber fand ihn theils in den alten, welche er einsah, nicht, theils führten die Väter vor seiner Zeit *οἱ πρὸ ἡμῶν* die Stelle ohne ihn an. Sie kannten diesen also nicht und in ihnen haben wir doch gewiß auch die apostolischen Väter zu verstehen. Dieses Zeugnis und die Uebereinstimmung der beiden einzigen Handschriften aus dem vierten Jahrhundert wiegt für die diplomatische Kritik schwerer als alle später entstandenen Codices. Indeß wir sind durch weitere Zeugen hier in der günstigen Lage, den Thatbestand nicht nur noch fester zu begründen, sondern auch die Entstehung und die Zeit derselben noch näher nachzuweisen. Weil es aber für den Gang der Untersuchung wichtig ist, müssen wir zuvor die Erklärung der paulinischen Stelle beim Basilius noch in's Auge fassen und was er zur Begründung derselben nothwendig erachtet. „Wahrhaft Seiende nennt Paulus hier die Epheser", sagt Basilius, „weil sie wirklich mit dem Seienden (mit Gott) durch Erkenntnis (und Glauben) geeinigt sind." Die Zusätze in den Klammern sind aus dem Zusammenhange der Stelle ergänzt. Eodem loco p. 360 weist der Verfasser auf eine andere Stelle desselben Apostels hin (1 Kor. 1, 28), wo dieser die Heiden (*τὰ ἔθνη*) *μὴ ὄντα* nennt wegen des Mangels der Erkenntnis Gottes; *ἐπεὶ γὰρ*, so fährt er dann fort, *ὧν καὶ ἀλήθεια καὶ ζωὴ ὁ θεός, οἱ τῷ θεῷ τῷ ὄντι μὴ ἡνωμένοι κατὰ τὴν πίστιν, τῇ δὲ ἀνυπαρξίᾳ τοῦ ψεύδους οἰκειωθέντες διὰ τῆς περὶ τὰ εἴδωλα πλάνης, εἰκότως, οἶμαι, διὰ τὴν στέρεσιν τῆς ἀληθείας, καὶ τὴν ἀπὸ τῆς ζωῆς ἀλλοτρίωσιν, μὴ ὄντες προσηγορεύθησαν.* Die Ansicht des Basilius ist also: In Gott

ist wahrhaftes Sein und Wahrheit und Leben. Wer mit Gott durch Erkenntnis und Glauben geeinigt ist, der hat Theil an diesem Sein und ist ein Seiender; wer aber von Gott getrennt und ihm entfremdet ist, der hat nicht Theil an diesem Sein, ist ein Nichtseiender. Und dafür citirt er den Paulus als Beweis. Damit aber unsere Stelle Eph. 1, 1 in solchem Sinne verstanden werden könne, hält er den Beweis, daß der Zusatz *ἐν Ἐφέσῳ* nach *τοῖς οὖσιν* ein späterer Eindringling ist, für nothwendig, und führt diesen Beweis, wie ihn ein heutiger Kritiker auch führen würde. Ja, wenn ich mich nicht täusche, können wir aus seinen Worten die Entstehung seiner Erklärung und den Gang seiner Untersuchung muthmaßen. In seinem Handexemplar des N. T.'s las er: *τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ*. Dann fand er bei seinen Studien, daß die Aelteren die Stelle ohne *ἐν Ἐφέσῳ* anführten. Nun trat die Frage an ihn heran, die Worte ohne den Zusatz zu erklären. In der hier gegebenen Erklärung fand er eine Bestätigung für seine theologischen Speculationen, aber er beruhigte sich nicht bei der Ueberlieferung der Aelteren, sondern sah die alten Handschriften des Briefes selbst ein, soviel er Gelegenheit hatte, und überzeugte sich so von der Richtigkeit der Ueberlieferung. Wir nehmen hier zunächst Act von dem, was Basilius für die Möglichkeit seiner Erklärung nothwendig erachtete, um später darauf zurückzugreifen. Wenn ich aber von der Entstehung seiner Erklärung oben gesprochen habe, so ist das geschehen, weil sie bis jetzt bei ihm zuerst nachgewiesen ist. Nur nach Vermuthung haben andere sie auf den Origenes zurückgeführt.

Basilius kannte die Lesart unseres heutigen Textes. Tertullian kannte sie, reichlich anderthalb Jahrhunderte früher, noch nicht. Er schreibt c. Marc. 5, 11: „Praetereo hic et de alia epistola, quam nos ad Ephesios praescriptam habemus, haeretici vero ad Laodicenos" und 5, 17: „Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos, sed Marcion ei titulum aliquando interpolare gestiit, quasi et in isto diligentissimus explorator; nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam". Es ist augenscheinlich, daß Ter-

tullian hier nur von einer Fälschung der Ueberschrift des Briefes redet, nicht von einer Fälschung des Textes, und diese wurde nothwendig, wenn ἐν Ἐφέσῳ schon in der Anrede im Texte stand, und eine solche mußte Tertullian rügen, wenn er auch nur eine Kunde davon hatte, daß irgend eine Handschrift den Zusatz habe. Diese Schlußfolgerung erkennt auch Meyer an und bekämpft die von Harleß und Wiggers dagegen erhobenen Zweifel, als schiebe man den kritischen Standpunkt unserer Zeit dem Tertullian unter, dem die auctoritas ecclesiae allein gelte. Wichtiger wäre der Einwand bei Anger (Laodicenerbrief, S. 97; auch Beiträge zur hist.-krit. Einl. in das A. u. N. T. I.), daß Tertullian titulus wie praescribere nicht bloß von der Ueberschrift gebrauche, wie beim Briefe an die Hebräer und wiederholt beim Evangelium Lukas, denen ein Anfangsgruß fehlt, sondern auch von dem Anfangsgruße selbst, und daß es daher hier zweifelhaft bleibe, ob Tertullian an unserer Stelle titulus von der Aufschrift oder von dem Gruße gebrauche. Als Beweis dafür führt er adv. Marc. 5, 5 an: „Praestructio superioris epistolae (des Galaterbriefes) ita duxit, ut de titulo ejus non retractaverim, certus et alibi retractari eum posse, communem scilicet et eundem in epistolis omnibus, quod non utique salutem praescribit eis, quibus scribit, sed gratiam et pacem.“ Ich gebe zu, daß titulus hier den Gruß bezeichnet, aber immer steht die Stelle allein gegen mehrere. Indes ist das nicht die Hauptsache, das Hauptgegenargument liegt in praescribere. Das Wort kann hier nicht ante scribere bedeuten, denn gratia et pax folgt bei Paulus regelmäßig den Empfängern des Briefes, es muß daher in dieser Verbindung in der Bedeutung „heißen“, „entbieten“, lateinisch „dicere“ genommen werden. Diese Bedeutung ist aber unmöglich in der oben angeführten Stelle: „quam (epistolam) nos ad Ephesos praescriptam habemus“. Also ist hier von dem, was dem Briefe vorgeschrieben ist, von der Aufschrift die Rede. Ich muß daher bei meiner obigen Schlußfolgerung, daß in den citirten Stellen nur von der Ueberschrift die Rede ist und titulus in seiner gewöhnlichen Bedeutung verstanden werden muß, folglich Tertullian den Zusatz ἐν Ἐφέσῳ (V. 1) nicht kannte, beharren. Auch wollen

wir uns erinnern, daß Tertullian zu den οἱ πρὸ ἡμῶν des Basilius gehört.

Hieronymus (ad Eph. 1, 1) erkennt den Zusatz nicht an, liest den Text ohne denselben. Er sagt: „Quidam curiosius, quam necesse est, putant ex eo, quod Moysi dictum sit: haec dices filiis Israel: ‚qui est misit me‘, etiam eos, qui Ephesi sunt sancti et fideles, essentiae vocabulo nuncupatos; ut, quomodo a sancto sancti, a justo justi, a sapiente sapientes: ita ab eo ‚qui est‘, hi ‚qui sunt‘ appellentur. Alii vero simpliciter non ad eos, qui sint, sed qui Ephesi sancti et fideles sint, scriptam arbitrantur.“ Es handelt sich hier um eine zwiefache Erklärung des Textes. Die erste ist dieselbe, welche wir oben als die des Basilius betrachtet haben und welche der gelehrteste Theologe seiner Zeit sicher kannte. Daß er, auch wenn er sie vom Basilius entlehnte, dessen ὢν καὶ ἀλήθεια καὶ ζωὴ ὁ θεὸς in seinem hier wesentlichen Bestandtheile auf die Fundamentalstelle im A. T. zurückführte, hat nichts auffälliges. Da er aber mehrere Vertreter der Ansicht kennt, so mag immerhin auch Origines unter diesen angenommen werden. Aber die Erklärung ist keine allegorische, sondern eine wörtliche und auf Speculation sich stützende, welche das Fehlen des Zusatzes ἐν Ἐφέσῳ zur Voraussetzung hat, wie wir das oben auch als Ansicht des Basilius kennen gelernt haben. Diese scheint mir der Forderung des natürlichen Denkens auch so entsprechend, daß ich es für unmöglich halten möchte, daß ein klarer Kopf die Worte τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ anders als: „die in Ephesus wohnen“ verstehen konnte. Warum ist es denn niemals irgend jemand eingefallen, Röm. 1, 7: τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ, oder 1 Kor. 1, 2: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, oder dieselben Worte 2 Kor. 1, 1, oder Phil. 1, 1: τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις in solcher Weise zu erklären, welche sich doch sonst ebenso natürlich zu einer gleichen Erklärung boten? Die Antwort ergibt sich ganz natürlich: weil nur Eph. 1, 1 die Ortsbestimmung fehlte. Aus demselben Grunde steht auch Hieronymus einer zwiefachen Erklärung gegenüber, denn auch die zweite gibt er als Erklärung: „alii simpliciter . . arbitrantur“, und was die Vertreter dieser zweiten Erklärung glauben ist:

„non ad eos, qui sint, sed qui Ephesi sancti et fideles sint scriptam (sc. esse)“. Was ist dann nun hier Erklärung, wenn nicht das Wort Ephesi? Diese Erklärung bot aber die Ueberschrift des Briefes und die allgemeine Tradition der Kirche, daß der Brief an die Epheser geschrieben sei. Dieser Erklärung stimmte Hieronymus zu und faßt also τοῖς οὖσι = qui adsunt oder, wie Bengel ad locum sagt: „qui praesto sunt“ (mit Rücksicht auf seine Ansicht über den Brief erklärt Bengel daneben: „sanctis et fidelibus, qui sunt in omnibus iis locis, quo Tychicus cum hac epistola venit“). Der Ort wo? ergab sich aus der angenommenen Bestimmung des Briefes und diesen hatte schon die Versio antiqua: sanctis, qui sunt Ephesi, in den Text der Uebersetzung aufgenommen. Hieronymus behielt die Aufnahme bei und fügte nur omnibus vor sanctis hinzu. Auch dieses πᾶσι ist, wie wir gleich sehen werden, durch Erklärung in den Text gekommen, jetzt aber durch die Kritik wieder beseitigt. Der Cod. Sinait. hat es nicht. Der hier entwickelten Auffassung entsprechend erkennt Vallarsius (ed. Veron. 1737 ad locum), daß Hieronymus „Ephesi“ im Text nicht anerkennt. Böttger (Beiträge 3) und Andere sind der Ansicht beigetreten. Meyer und Anger bestreiten sie (vgl. bes. Anger a. a. O., S. 92. 93), doch beachte man bei der Argumentation des letzteren, daß in der Angabe der ersten Erklärung die Worte des Hieronymus „qui Ephesi sunt sancti et fideles“, ein integrirender Theil dieser referirten Erklärung sind, wie auch die oben angeführte Erklärung des Basilius beweist, welcher der nachweisbare Urheber derselben ist.

So wäre denn das Resultat der kritischen Erörterung: 1) bestimmendes Zeugnis des Basilius († 379), daß die theologischen Väter vor seiner Zeit Eph. 1, 1 ohne Ortsangabe anführten und die alten Handschriften, welche er einsah, derselben entbehrten; 2) Bestätigung dieses Zeugnisses durch Tertullian († 220), der die Ortsangabe an dieser Stelle nicht kannte; 3) Eindringen des Zusatzes ἐν Ἐφέσῳ im vierten Jahrhundert, da Basilius sie in neueren Handschriften fand, indes erst sporadisch, da die beiden einzigen Handschriften aus dem vierten Jarhundert, welche wir noch besitzen, denselben nicht haben und Hieronymns († 420) denselben nicht anerkannte.

Interessant ist es nun, daß die zweite Erklärung bei Hierony
sowie ihre Anwendung in der Versio antiqua und von Hier
mus selbst in der Versio mutata, uns den Weg zeigen, auf wel
der Zusatz in die Handschriften eingedrungen ist. Man erk
τοῖς οὖσι = τοῖς πάρουσι, ergänzte den Ort aus der u
zweifelten Ueberlieferung und notirte vielleicht die Erklärung
οὖσι oder am Rande mit dem Zusatz ἐν Ἐφέσῳ, eine Erklär
welche ein späterer Abschreiber in den Text aufnahm. Im Be
der occidentalischen Kirche mußte die Versio antiqua und
Hieronymus verbesserte Vulgata den Glauben an die Echtheit
Zusatzes verstärken, die Anfechtung der kirchlichen Tradition
Seiten der Häretiker dieselbe Wirkung im ganzen Gebiete der K
üben, ohne daß die geringste Absicht einer Fälschung des T
vorlag. Wir können damit das Eindringen der Variante π
bei ἁγίοις vergleichen, welche Hieronymus anerkannte, da er,
oben schon bemerkt wurde, omnibus vor sanctis in die Ve
antiqua einfügte. Auch diese Variante ist wol unzweifelhaft
einer Erklärung von τοῖς οὖσι ohne Ortsangabe entstanden,
vielleicht der Besitzer einer Handschrift am Rande notirte, den
ist die natürlichste Erklärung von τοῖς οὖσι, sobald es mit
ἁγίοις verbunden wird.

Wir wenden uns jetzt zur Erklärung der als urkundlich a
beglaubigt erkannten Lesart der Anrede: τοῖς ἁγίοις τοῖς o
καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Alle hier möglichen Erkläru
haben ihre Anhänger und Vertreter gefunden. Da die Liter
bei Anger (a. a. O., S. 98 ff.) recht vollständig gegeben
so wird man mir wol eine rein sachliche Behandlung verze
weil diese ihre großen Vorzüge an Klarheit und Verständli
besitzt.

Zuerst fassen wir die möglichen Erklärungen in's Auge,
nach οὖσιν keine Lücke statuirt wird. Man kann hier entw
τοῖς οὖσιν mit dem Vorhergehenden, mit ἁγίοις verbinden, o
mit dem folgenden καὶ πιστοῖς.

1) τοῖς οὖσιν mit ἁγίοις verbunden:

a. den Heiligen, welche wahrhaft sind in Gott b
Erkenntnis und Glauben;

b. den Heiligen, welche es in der That sind;

c. den Heiligen, welche an dem Empfangsorte gegenwärtig sind = πάρουσι;

d. den Heiligen, welche es gibt, d. h. allen Heiligen.

Die erste Erklärung hat in den letzten Jahrhunderten keine Vertreter gefunden und kommt wol kaum weiter in Betracht. Die zweite trägt einen Unterschied von Namenchristen und wirklichen Christen ein, welcher den apostolischen Schriften und wol der apostolischen Zeit überhaupt fremd ist; die dritte ist sprachlich unzuläßig, in der Sache selbstverständlich; oder: was konnte den Apostel bestimmen, die zufällig Abwesenden auszuschließen? und die vierte, welche sprachlich die zunächstliegende wäre, würde den Brief nicht nur zu einem Umlaufschreiben für bestimmte Gemeinden machen, sondern zu einem Universalbrief, eine Ansicht, welche, so viel ich weiß, bis jetzt von niemandem vertreten ist. Sie wird unmöglich, falls sich wirklich der Nachweis liefern läßt, daß der Brief nur an Heidenchristen gerichtet ist.

2) τοῖς οὖσιν mit καὶ πιστοῖς verbunden:

a. den Heiligen und wirklich Gläubigen;

b. den Heiligen und wirklich Getreuen.

Die Umschreibung: den Heiligen, die auch, diesem Namen entsprechend, πιστοί sind, bietet keine andere Erklärung, der Unterschied liegt nur in der verschiedenen Bedeutung von πιστός. Hätte Paulus einfach geschrieben: τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς, so würde man über die Bedenken wider diese Erklärungen leicht hinwegkommen, denn es ist nur natürlich, denselben Gedanken in zwei verwandten Begriffen völliger und kräftiger auszudrücken; aber der Satz: „den Heiligen, welche auch gläubig sind“, setzt Heilige voraus, welche nicht gläubig sind, und erst der Glaube macht den ἅγιος, es gibt keine Heilige ohne Glauben. So kommt man auf den Unterschied eines wirklichen Glaubens; aber nur ein solcher macht den ἅγιος. Will man sich aber dadurch helfen, daß man sagt, schon eine erste, noch nicht befestigte und vertiefte gläubige Erregung, welche mit wirklicher Herzenswahrheit im Glauben das Evangelium angenommen hat, genügt für den ἅγιος als solchen, der die objective Heilsgnade empfangen hat, πιστός bezeichnet hier den vertieften und

befestigten, den Menschen auch innerlich erneuernden Glauben
erhebt sich das Bedenken, daß der Apostel gerade das rechte
bedürftigste Arbeitsgebiet seiner apostolischen Wirksamkeit von
selben hier ausschließe, und das in einem Briefe, welcher für
paränetischen Theil einen ungewöhnlich großen Umfang verw
der also gerade für Neulinge im Glauben, welche der Heil
durch denselben noch besonders bedürftig sind, vorzugsweise gesch
zu sein scheint. Daher hat man sich denn zu helfen gesucht
die Annahme der minder nahe liegenden Bedeutung: welche
treu sind. Indes die eben ausgesprochenen Bedenken treffen
Aushülfe nicht minder.

Endlich muß ich noch des Versuches erwähnen, durch Bezi
der Worte *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* auch schon mit *τοῖς οὖσι* A
zu schaffen, so daß der Sinn wäre: den Heiligen, welche in C
Jesu sind und an ihn glauben. Abgesehen von der Härte
Construction erheben sich aber gegen diese Erklärung dieselben
denken, wie gegen die beiden schon bekämpften. Der *ἅγιος* ist
in Christo und nur deshalb *ἅγιος*. Sobald wir aber Unter
„des in Christo Sein" statuiren, sind wir wieder bei den
schon gemachten Unterschieden im Glauben.

Der Gewaltact, *τοῖς οὖσιν* zugleich mit *ἐν Ἐφέσῳ* auszun
ist, weil er jeglicher kritischen Stütze entbehrt, einfach zur
weisen.

So wären wir denn zu der zweiten Annahme, einer Lücke
τοῖς οὖσιν, zurückgedrängt. Hier haben nun diejenigen Gele
welche in dem Briefe ein Umlaufschreiben sahen, die Lücke ge
welche der Apostel selbst gelassen habe, damit sie entweder
Vorleser in jeder Gemeinde mit dem betreffenden Namen aus
werde, oder in dem in jeder Gemeinde zurückzulassenden Exem
von Tychicus ausgefüllt werde. Nebenmodificationen dieser
nahme treten daneben hervor, brauchen aber nicht weiter er
zu werden. Vorausgesetzt nun, der Apostel wollte ein Sendsch
an mehrere Gemeinden erlassen und Tychicus sollte es überbr
so war es das Natürliche, daß Paulus ein Exemplar dictirt
in gewohnter Weise durch seine Handschrift bezeugte. Der
bringer gieng dann von einer Gemeinde zur andern unter den

herbestimmten Gemeinden, denn diese Bestimmung lag beim Apostel, und jede Gemeinde nahm sich selbst eine Abschrift. Erst die letzte Gemeinde konnte den Originalbrief behalten, denn einer jeden mußte er zuvor durch die Handschrift des Paulus beglaubigt werden, ehe sie sich eine Abschrift nahm. Die Annahme aber, daß ein Brief, für viele oder mehrere Gemeinden zugleich bestimmt, in jeder derselben als an sie allein gerichtet im ersten Verse vorgelesen oder handschriftlich zurückgelassen wurde, ist so unglaublich, daß nur eine Gewöhnung an diese Vorstellung sie annehmbar machen kann. Ist das denn etwas anderes, als eine Unwahrheit in jedes Exemplar hineintragen, wenn auch in einer unwesentlichen Aeußerlichkeit? Denn unzweifelhaft erscheint doch der Brief durch diese Namenseintragung als an die einzelne Gemeinde gerichtet. Und dazu sollte ein Paulus selbst die Veranlassung bieten? Es ist darum selbstverständlich und unserer Erwartung nur entsprechend, daß der Apostel in den übrigen Briefen, welche er nicht für eine Gemeinde allein bestimmt hat, anders verfahren und in der Zuschrift bestimmt hat, an wen sie gerichtet waren. Diese Bestimmung ist ausgefallen in der Lücke und kann nur aus dem Inhalte des Briefes vielleicht ergänzt werden. Den nächsten Anhaltspunkt dafür bietet die Thatsache, daß unter den Empfängern dieses Briefes nur Heidenchristen vorausgesetzt und Judenchristen ausgeschlossen werden, und zu dem Nachweise dieses Umstandes wende ich mich jetzt.

1) Es gibt eine Reihe von Stellen, wo ὑμεῖς nothwendig nur Heidenchristen bezeichnet; 2) ὑμεῖς kann an allen Stellen des Briefes so gefaßt werden; 3) ἡμεῖς wechselt mit ὑμεῖς und tritt in Gegensatz dazu, so daß es Juden- und Heidenchristen zusammenfaßt, mit Rücksicht auf den Schreiber und die Empfänger des Briefes, und beide den Heidenchristen unter ὑμεῖς gegenüber stellt; 4) ἡμεῖς tritt in der Bedeutung Judenchristen den Heidenchristen unter ὑμεῖς gegenüber, insofern Paulus sich mit seinen Landsleuten zusammenfaßt und mit ihnen sich den Angeredeten als Heidenchristen gegenüberstellt. Den zweiten dieser Sätze kann ich hier nicht nachweisen, ohne einen vollständigen und, was schlimmer wäre, einseitigen Commentar zu schreiben, habe aber den ganzen Brief von diesem Gesichtspunkte aus durchgelesen. Hier muß ich den Gegenbeweis er-

warten. Die übrigen hoffe ich beweisen zu können, indes i
überflüssig und theilweise unthunlich oder unzweckmäßig, be
Beweisführung die Sätze auseinanderzuhalten. Gelingt die
weisführung, so steht auch fest, daß der Apostel seinen Brie
an Heidenchristen gerichtet hat und dieses in der Anrede sagen r
wenn unter den Empfängern des Briefes die aus Juden
Heidenchristen gemischte Gemeinde zu Ephesus auch nur ein
mehreren war. Die Beweisführung verlangt aber mehrfa
Einfügung der einzelnen Abschnitte in die allgemeine Gedank
wickelung, und dazu bedarf ich der Disposition des Briefes
ich sie mir bei meinem Studium des Briefes entworfen habe
somehr, da ich mich nicht in der Lage sehe, auf eine vorhand
verweisen.

Disposition des Briefes an die Epheser

I. Lehrtheil. Kap. 1—3.

1) Die überschwengliche Herrlichkeit Gottes in seinem G
werke. In Gebetsform. 1, 1—21. (Nach V. 21
Punkt zu setzen.) Anrede und Gnadengruß. V. 1.

a. Inhalt und Offenbarung dieser Gnade; oder:
Lob- und Dankgebet zu Gott, dem Vater u
Herrn Jesu Christi, um seiner großen Gnade
die er Juden und Heiden in Christo zu
Herrlichkeit gegeben hat. 3—14.

b. Von der Erkenntnis dieser Gnade; oder:
Tägliches Gebet des Apostels um die wachsen
kenntnis dieser Gnade und der Herrschaft d
höheten Christus von Seiten der Empfänger
Briefes (Heiden). 16—21.

2) Der Segen der allgemeinen Herrschaft des erhöheten Ch
(königliches Amt) für die Gemeinde, seinen Leib,
Erlösung der heilsfähigen Heiden und Juden. 1, 2
2, 22.

a. Die Beschaffenheit (Wesen) dieses Segens für
Heiden und Juden. — 2, 10.

b. Stellung der Heiden zum Gottesreiche des Alten Bundes und Veränderung dieser Stellung zum Reiche Christi in Christo. — 18.

c. Jetzige Stellung der Heidenchristen in der Gemeinde Christi. 19—22.

3) Pauli Berufung und Mission als Apostel der Heiden. Kap. 3.

a. Mission als Heidenapostel. 3, 1—13.

b. Apostolisches Gebet für die Heiden. 14—19.

Schlußgebet von I.: Gott sei die Ehre in der Gemeinde in Ewigkeit. 20. 21.

II. Paränetischer Theil: Ermahnung, der Berufung würdig zu wandeln in dem einen Geiste. Kap. 4 bis 6, 20.

Ankündigung des zweiten Haupttheils. 4, 1—3.

1) Der eine Geist und Herr und Vater aller (6), und die manigfaltige Gnadengabe Christi in seinem Reiche, zur Besserung der Heiligen in dem einen Leibe Christi, dessen Haupt Christus ist. 4—16.

2) Der wahrhafte Wandel in Christo und im Geiste, nach seinen Wesenszügen, im Gegensatze zu dem fleischlichen Wandel der Heiden. 17—32.

3) Der Wandel als die lieben Kinder Gottes und die Kinder des Lichts in der Nachahmung und in der Furcht Gottes. 5, 1—21.

4) Der christliche Wandel in verschiedenen Lebensverhältnissen (Haustafel). 5, 22 bis 6, 9. (Die Angabe der Unterabtheilungen ist hier unwesentlich.)

5) Die geistliche Waffenrüstung wider die Anläufe des Teufels: Wahrheit, Gerechtigkeit, Evangelium des Friedens, Glaube, das Heil, Wort Gottes (Geist), Gebet. 6, 10—20.

Schluß und Gnadengruß. 6, 21—24.

1) Eph. 4, 17 werden die Empfänger des Briefes (*ὑμᾶς*) den übrigen Heiden (*τὰ λοιπὰ ἔθνη*) gegenüber gestellt. Die Worte lauten: *τοῦτο οὖν λέγω καὶ μαρτύρομαι ἐν κυρίῳ, μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη περιπατεῖ κτλ.*

Dieses kann nur so verstanden werden, daß Paulus hier die
geredeten als bekehrte (ἅγιοι) Heiden ihrer nationalen Abstamm
nach den übrigen Heiden als solchen, welche, noch unbekehrt
ihrem alten Sündenwandel fortlebten, gegenüberstellt. Das
kann er nicht, wenn er an die ganze Gemeinde zu Ephesus sch
welche notorisch aus Juden- und Heidenchristen bestand. Die
nahme, daß Heidenchristen den überwiegenden Theil der Gem
bildeten und der Apostel von dem überwiegenden Bestandtheil
Namen gebe, bietet keine Aushülfe. Es ist bekannt, wie schw
auch den bekehrten Juden wurde, von dem Grundprincipe des
lus, von der gleichen Stellung der Juden und Heiden im
des erhöheten Christus, wie es besonders in diesem Briefe entw
wird, und von der christlichen Freiheit von dem Gesetze des
Bundes in Christo, sich zu überzeugen, wie gerade dieser K
wider seine alten und neuen Glaubensgenossen sein ganzes
ausfüllte. Wie konnte er also einen Theil der Gemeinde, d
der Vorstellung des auserwählten Volkes Gottes aufgewachsen
und an welche der Ruf des Gesandten Gottes nach der alten
heißung zunächst ergangen war, von dem jedenfalls das He
kommen war, einfach ignoriren? Mußte das nicht die re
Eifersucht wachrufen? Wie vorsichtig pflegt der Apostel
solche Erregung zu vermeiden! Die Stelle zwingt uns al
der Annahme, daß der Brief nur an Heidenchristen gericht
Alle Beweiskraft der Stelle fällt indes, wenn λοιπὰ durc
Kritik entfernt werden muß. Die wichtigen Auctoritäten bei M
(Krit. Comm. ad l.), welche λοιπὰ nicht haben, werden durc
Cod. Sin. noch verstärkt. Buttmann (ed. ad fidem Vat.
Berol. 1862) und Lachmann haben es nicht in den Text
genommen, Muralto (ed. 1848) liest es in Klammern. G
bach und Rückert haben sich dagegen ausgesprochen. Im üb
wird es von den Herausgebern und Commentatoren, sovie
weiß, festgehalten; wie ich glaube mit Recht. Das Eindr
eines Zusatzes muß die Kritik erklären können, das Ausfallen
Wortes kann zufällig geschehen. War aber auch nur in einer
schrift solches der Fall, so mußte der allgemeine Glaube i
Kirche, daß der Brief an die Epheser gerichtet sei, diese

begünstigen. Wie aber konnte jemand bei dieser Voraussetzung auf die Beifügung des Wortes kommen, welches so deutlich die Empfänger des Briefes alle zu Heiden ihrer nationalen Abstammung nach machte? Die Consequenz des Gegensatzes liegt so offen auf der Hand, daß die „unkritische Richtung der Zeit“ hier keine Aushülfe bietet, am wenigsten für die ersten fünf Jahrhunderte der Kirche, welchen die kritische Richtung gar nicht fehlte.

Einen sehr eigentümlichen Weg der Erklärung schlägt Stier (Brief an die Epheser. Berlin 1859) zur Stelle ein. Er liest und erklärt „wie die übrigen Heiden“ und fährt S. 267 fort: „Dies dürfen wir aber nicht so verstehen, als ob der Apostel wirklich nur zu Heidenchristen rede, denn diese Annahme widerspricht der innersten Bedeutung des ganzen Briefes. Nach dem Kap. 2 Vorhergegangenen ist dieser Unterschied gefallen, und seit Kap. 4, 1 ist jedes Ihr das gemeinsame der einen gleichen Gemeinde. Insofern Israels Vorzug jetzt aufgehoben ist, tritt es unter alle ‚Völker‘ oder Heiden zurück. Ganz genau zu fassen, im neuen geistlichen Sprachgebrauch der Gemeinde (der mit Kap. 4 eingetreten) sind, wie die Christen das rechte Israel, so die natürlichen Menschen die eigentlichen Heiden. So ist hier die ganze Rede (V. 17—19) zwar in allen ihren Ausdrücken von dem heidnischen Wandel als Ausprägung des natürlichen Verderbens hergenommen, nennt aber damit dies Verderben überhaupt auch bei Juden, sogar jetzt sogenannten Christen. — — —“

„An die Juden- und Heidenchristen zusammen kann der Apostel in der neuen Sprache des Geistes mit vollem Rechte schreiben: ‚Wenn ihr noch in Sünden wandeltet, so wäret ihr noch, was ihr beide waret, Heiden.‘“ Nein, das waren sie nicht, sondern die einen waren Juden und die anderen waren Heiden vor ihrer Bekehrung. Und welches ist nun diese neue Sprache des Geistes, welche seit 4, 1 beginnt? War sie für den Paulus noch nicht in der Welt, als er den Brief zu dictiren begann? Betrachtete er sich zuvor noch nicht als den berufenen Apostel der Heiden? War ihm früher in Christo der Unterschied zwischen Heiden und Juden noch nicht aufgehoben? Und der Wandel in Sünden ist dem Paulus in dieser

neuen Sprache des Geistes auf einmal das Kriterium des ä
nicht der Glaube an Christus?

Nach Stiers Erklärung sind nun die übrigen Heiden
natürlichen Menschen unter Juden und Heiden und Christen"
sind „die eigentlichen Heiden"; der Apostel nimmt nur die
drücke von dem heidnischen Wandel (V. 17—19), nennt
damit dies Verderben überhaupt auch bei Juden und sogena
Christen; d. h. die übrigen Heiden finden sich auch bei J
und bloßen Namenchristen. Damit trägt Stier eine jetzt gelä
und wahre Anschauung in die apostolische Zeit, wo sie
wahr noch nachzuweisen ist. Aber welches sind denn nun
dieser Erklärung die Heiden, welche der Apostel mit ὑμᾶς an
und den übrigen Heiden gegenüberstellt in dieser neuen Sp
des Geistes? Dafür würden wir auch in unserer modernen
schauung keine Antwort finden. Oder sollen wir unter den mit
Angeredeten jene „eigentlichen Heiden" verstehen, wer bleibt
für die „übrigen Heiden" an unserer Stelle übrig? Kurz
Erklärung ist sachlich, sprachlich und nach jeder gesunden Me
der Interpretation gleich unmöglich. Wer τὰ λοιπὰ ἔθν
unserer Stelle liest, muß auch anerkennen, daß unter ὑμᾶς
getaufte Heiden verstanden werden können, welche den ungeta
gegenübergestellt werden.

2) Hiermit vergleiche man zunächst 2, 11: Διὸ μνημονε
ὅτι ποτὲ ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί, οἱ λεγόμενοι ἀκροβυ
ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς ἐν σαρκὶ χειροποιήτου,
3, 1: τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χρι
Ἰησοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν.

Wir wenden uns nun zu der Betrachtung der Hauptbeweis
nach der Reihenfolge des Briefes.

3) 1, 13 bezeichnet καὶ ὑμεῖς „Heiden", im Gegensatz
ἡμᾶς . . τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ = Juden V
während ἡμῶν V. 14 Juden- und Heidenchristen zusammenfaßt,
überhaupt das „wir" in dem ganzen übrigen Abschnitt (V. 3—
Dieser Abschnitt ist 1, a unserer Disposition. Der Gedanke
dieses Abschnitts ist:

a. Ausspruch des Lobes und Dankes für die in Christo

pfangene Gnade der Rechtfertigung nach dem ewigen Rathschluß. 3. 4.

b. Der ewige Rathschluß dieser Gnade, eingeführt mit den Worten *ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς κτλ.* 5—8.

c. Die Offenbarung dieser Gnade, eingeführt mit: *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει γνωρίσας ἡμῖν.* — 10.

d. Stand oder Verhältnis der Juden und der Heiden zu dem göttlichen Heilsrathschluß. 11—14.

Die entscheidenden Stellen fallen unter d, und da ich mich hier genöthigt sehe, einen im wesentlichen eigenen Weg der Erklärung zu gehen, so lasse ich meine Erklärung folgen. Ich bemerke zunächst, daß die Vulgata richtig V. 11 mit *ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν* und V. 13 *ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς κτλ.* in Correspondenz gesetzt hat. Deutlicher noch träte die sprachliche Beziehung hervor, wenn V. 11 nach *καὶ „ἡμεῖς"* geschrieben wäre und vielleicht fand es Hieronymus in libris. Doch kann es auch absichtlich vom Apostel ausgelassen sein, da es hier = Juden sein soll, während es bisher stets Juden- und Heidenchristen zusammenfaßt. Ich erkläre: In demselben (Christo), in welchem einerseits wir (= Juden) zum Lose Gottes geworden sind (d. i. zum auserwählten Volke Gottes), vorherbestimmt (*προορισθέντες*) nach dem Vorsatze des, der alles wirket nach dem Rathschlusse seines Willens, auf daß wir seien zum Lobe seiner Herrlichkeit, wir, die wir zuvor gehofft haben (= vor seinem Erscheinen im Fleische) auf den Gesalbten (= den Messias = *ἐν Χριστῷ*); V. 13: in welchem andererseits ihr (= Heiden) erlost wurdet (ergänze *ἐκληρώθητε* aus V. 11), nachdem ihr das Wort der Wahrheit, das Evangelium eurer Seligkeit gehört habt; in welchem ihr auch durch den Glauben mit dem verheißenen heiligen Geiste versiegelt (= beglaubigt) wurdet; V. 14: welcher das Angeld ist unseres (der Juden und Heiden) Erbes, zum Loskaufe seines Eigentums (seiner Erwerbung, *τῆς περιποιήσεως*; Meyer bemerkt richtig, daß *αὐτοῦ* auch hierzu gehört), zum Ruhme seiner Herrlichkeit." So viel über den Wortsinn.

Zur Sache V. 11. 12. In Christo, d. h. im Hinblick auf den im Fleische dereinst erscheinenden Gottessohn, wurden die Juden zum Volke Gottes erwählt, und auch dieses nach dem vorausbestim-

menden ewigen Rathschluß Gottes. Letzterer Zusatz steht hier ric
Daß Juden- und Heidenchristen durch den Glauben, nach
Vorausbestimmung der ewigen Heilserwählung Got
der göttlichen Gnade theilhaftig geworden sind, ist schon V. 4
gesagt und brauchte für diese also nicht wiederholt zu werden;
aber die Juden zum erwählten Volke Gottes durch gleichen R
schluß bestimmt waren, ergibt sich daraus nicht nothwendig
selbst, darum war es zu bemerken.

Durch den heiligen Geist der Verheißung (d. h. wie ihn Chri
den Seinigen verheißen hat), dadurch, daß sie ihn empfangen, we
die Heiden, wenn sie geglaubt haben, versiegelt, mit dem Zeugn
Gottes als Auserwählte versehen, und dieser heilige Geist ist
gleich, für Juden nicht weniger als für Heiden, *ἀῤῥαβὼν*
κληρονομίας; daher erscheint hier (V. 14) wieder *ἡμῶν*,
das *κληρωθῆναι* V. 11 im Alten Bunde gibt ihnen dieses
der Gnade in Christo noch nicht.

Es ist übrigens gar nicht nöthig, daß meine Leser dieser me
Erklärung in jeder Beziehung zustimmen, damit der Beweis strin
wird. V. 11 u. 12 handelt von der Erwählung der Juden
Theilnahme an dem Heilsrathschlusse Gottes, das beweisen
Worte *ἡμᾶς . . τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ*; di
werden V. 13 mit *καὶ ὑμεῖς* noch eine zweite Classe solcher A
erwählten Gottes hinzugefügt, welche den Juden gegenüber nur
Heiden sein konnten. War aber der Brief nicht ausschließlich
Heidenchristen bestimmt, so mußte Paulus schreiben: *ἐν ᾧ καὶ*
ἔθνη κτλ.; war dieses aber der Fall, so wird der Ausdruck rich

4) 2, 1 *καὶ ὑμᾶς κτλ.* werden die Heiden den Juden
ἡμεῖς πάντες V. 3 gegenübergestellt, vgl. V. 5. Die St
fällt unter 2, a meiner Disposition. Der Angabe des Gedank
ganges muß ich hier eine Vorbemerkung vorausschicken. 1, 19—
sind freilich, um auf Nr. 2 der Disposition vorzubereiten
hinüberzuführen, schon ausführlichere Behandlung des Gleichber
tigten neben dem anderweitigen Inhalt des Gebets (1, b),
hören aber nicht zu dem Folgenden. Erst der Punkt nach V.
macht Gedankengang und Construction des Folgenden klar
beseitigt nebenbei ein wahres Satzmonstrum, in dessen Verstä

nis einzudringen ich mit Hülfe der Interpreten vergeblich versucht habe.

Für die Construction ist zu beachten, daß V. 22 *καὶ πάντα* und 2, 1 *καί ὑμᾶς* Correlate sind und beide Objecte von *ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ* (V. 22), welches Prädicat nach *καὶ ὑμᾶς* (2, 1) im Gedanken zu wiederholen ist.

Gedankengang von 2, a. 1, 22 bis 2, 10.

a. V. 22 constatirt, daß Gott Christus zum Herrscher über alles gesetzt hat zum besten der Kirche (regnum potentiae), V. 23 exponirt, wie Christus diese Herrschaft in der Gemeinde (Kirche) übt (regnum gratiae).

b. Darlegung des verlorenen Zustandes der Unseligkeit bei Heiden und Juden, bevor sie Mitglieder seiner Gemeinde waren und so in sein Gnadenreich eintraten. V. 1—3.

c. Göttliche Einsetzung des Reiches Christi zur Erlösung aus diesem Zustande (V. 4—7), und zwar 1) die Motive Gottes zu dieser Gnadenthat: Liebe und Erbarmen (V. 4); 2) Art der Ausführung (V. 5. 6); 3) Ziel derselben: die ewige Herrlichkeit in Christo (V. 7) (regnum gloriae).

d. Nachdrückliche Hervorhebung, daß wir aus Gnaden selig geworden sind durch den Glauben, nicht infolge unserer Werke, auf daß wir hinterher, als neue Schöpfung Gottes in Christo in der Wiedergeburt, in den guten Werken wandeln, welche er zuvor bereitet hat oder: für welche er uns zuvor bereitet hat.

Wir fassen jetzt die Hauptmomente des Beweises zusammen. Theils alles hat Gott unter seine (des erhöheten Christus) Füße gestellt (Zusammenfassung des schon zuvor Gesagten) V. 22, theils euch (= Heiden, vgl. cum omnia — tum vos), die ihr todt waret durch die Uebertretungen und die Sünden, in denen ihr einst wandeltet ꝛc. — —, als des Geistes, der jetzt in den Söhnen des Ungehorsams wirksam ist; V. 3: unter welchen (Söhnen des Ungehorsams gegen den Willen Gottes) auch wir (Juden) alle (auch die jetzt oder schon während des irdischen Wandels des Heilandes gläubigen) einst wandelten in den Lüsten, die Willensacte unseres Fleisches und unserer Gedanken (z. B. der jüdischen Satzungen) vollbringend, und von Natur Kinder des Zorns waren, wie auch

die übrigen (= Heiden). Es kommt nun hier darauf an, entwe
zu beweisen, daß V. 3 ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες . . . .,
καὶ οἱ λοιποί, die Juden gemeint sind; dann folgt von selbst,
ὑμᾶς V. 1 Heiden sein müssen. Und umgekehrt: steht fest,
ὑμᾶς Heiden von Nation bezeichnet, so muß καὶ ἡμεῖς die Ju
hinzufügen. Beide Vordersätze erscheinen mir nun freilich sel
verständlich, wenngleich die Commentatoren das Gegentheil darth
denn für beide, Heiden wie Juden, muß die Nothwendigkeit
göttlichen Einsetzung des Reiches Christi zur Erlösung aus die
Zustande (c) erwiesen werden; V. 1. 2 erweist sie für die Hei
V. 3 für die Juden, denn der Apostel ist Jude von Geburt
unter den ἡμεῖς. Dazu geht Paulus mit V. 1 καὶ ὑμᾶς zu
Nachweise über, daß die Heiden im Reiche Christi gleiche Stell
mit den Juden haben. Redete der Apostel nicht zu Heidenchri
allein, so würde er gesagt haben: καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑ
τοὺς πόδας αὐτοῦ (V. 22) καὶ τὰ ἔθνη ὄντα κτλ., um
gleicher Klarheit seinen Gedankengang zu entwickeln.

Zur Sache bemerke ich, daß die Juden mit vollem Re
„von Natur Kinder des Zorns" genannt werden. Kinder des Zor
sind die, welche unter dem Zorne Gottes stehen. Das waren
Juden durch Naturbeschaffenheit, d. h. durch die Erbsünde, we
mit Nothwendigkeit die Thatsünde und damit den Tod nach sich
Somit waren die Juden mit der Geburt oder geborene Kin
des Zornes. Was Meyer dagegen sagt, scheint mir auf sophistisc
real gleichgültigen Unterscheidungen zu beruhen. Auch handelt Röm
von wiedergeborenen Christen. Für das Sprachliche bemerke
noch: V. 3 ἀνεστράφημεν und καὶ ἦμεν sind grammatische
logische Parallel- und Hauptsätze, und Gedanken, von denen
zweite die nothwendige Folge des ersten beiordnet. Der Particip
satz ποιοῦντες malt den ersteren Hauptsatz weiter aus. End
dient die ungewöhnliche rhetorische Wortstellung von φύ
zwischen den logisch und grammatisch zusammengehörigen τέκ
ὀργῆς zur rhetorischen Hervorhebung der so getrennten Worte. D
ist die philologische Auffassung solcher, in den klassischen Sprach
namentlich im Lateinischen, nicht seltener Wortstellung, und d
dürfte auch im N. T. die richtige sein.

5) 2, 11—13 vgl. 14 f. 17. Diese Citate umfassen fast den ganzen Abschnitt 2, b unserer Disposition. Erst die scharfe Auffassung der Begriffe „Ihr“ und „Wir“ in diesem Briefe bringt hier Sicherheit und Klarheit in die Erklärung, und ich werde diese daher hier in den Vordergrund treten lassen. Die Schlußfolge ergibt sich daraus von selbst.

Gedankengang von 2, b = Kap. 2, 11—18.

a. Alte Stellung der Heiden (= ὑμεῖς) ohne Christus: Sie lebten in fleischlicher Gesinnung, wurden Vorhaut von der sogenannten Beschneidung, die nur am Fleische mit Händen gemacht war, genannt, waren geschieden von dem Gottesstaat Israels und Fremdlinge der Verheißungsbündnisse, ohne Hoffnung und ohne Gott in der Welt. V. 11. 12.

b. Jetzige Stellung derselben in Christo Jesu: Sie sind, einst fern von allen jenen Gütern, jetzt ihnen nahe geworden in dem Blute Christi, d. h. durch die Theilnahme an den Gnadengütern dieses Blutes. V. 13.

c. Nachweis, wie diese Veränderung vor sich gegangen ist. 14—18. Anfang und Ende stellt das allgemeine factische Verhältnis auf, in der Mitte werden die einzelnen Acte seiner Herbeiführung aufgezählt. (Das Weitere muß der Einzelerklärung überlassen bleiben.)

Zur Erklärung des Einzelnen:

V. 11—13 beachte man, daß *ποτέ* (V. 11) und [*ἐν*] *τῷ καιρῷ ἐκείνῳ χωρὶς Χριστοῦ* (V. 12) den Gegensatz bilden zu *νυνὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (V. 13). Die besser beglaubigte Vorstellung von *ποτέ* vor *ὑμεῖς* (V. 11) wird auch durch die Wortstellung V. 13: *νυνὶ δὲ . . ὑμεῖς* empfohlen. Das Stehen oder Fallen der Präposition *ἐν* vor *τῷ καιρῷ* ist eine rein kritische Frage und für die Interpretation indifferent. *ὅτι* V. 12 nimmt das erste *ὅτι* V. 11 wieder auf.

[V. 11:] Darum gedenket, daß einst ihr, Heiden in fleischlicher Gesinnung, die ihr Vorhaut genannt werdet von der sogenannten Beschneidung, welche mit Händen am Fleische geschieht (natürlich im Gegensatze zu der wahren Beschneidung des Herzens, deren Mitglieder also die Heiden nicht so oder nicht in solchem Sinne nennen); [V. 12:] daß ihr, in jener Zeit ohne Christus, geschieden

waret von dem Gottesstaat (πολιτείας) Israels, und fremd den Verheißungsbündnissen (Gottes), ohne Hoffnung (auf diese Verheißungen, wie sie dem Bundesvolke geworden waren) und ohne Gott in der (Gott entfremdeten) Welt. [V. 13:] Jetzt aber in Christo Jesu wurdet ihr, die ihr einst weit (von allen diesen Gütern) waret, (ihnen) nahe in dem Blute Christi (dessen Gnadenwirkung auch ihr erlangt habt durch den Glauben. Der Bereich „ἐν τῷ αἵματι“ ist hier, wie öfter, zugleich das reale Mittel).

Da V. 13 die gegensätzliche Stellung schon vollständig gibt (b), und in demselben die Worte οἵ ποτε ὄντες μακρὰν die früheren Entbehrungen der Heiden wieder aufnehmen, so halte ich die in der Uebersetzung beigefügte Erklärung für nothwendig und contextmäßig. Die Heiden in Christo sind also erstens nicht mehr ἔθνη ἐν σαρκί. Meyers Erklärung des Ausdrucks „unbeschnittene“ ist an sich gezwungen und bedeutungslos; dann ferner aber auch unpassend, da dieses gar kein Mangel für sie ist, und in Christo nicht aufgehoben wird. Zweitens sind sie nicht mehr ausgeschlossen von dem alten Bundesstaat Israel, da an dessen Stelle das wahre Israel in dem himmlischen Reiche Christi getreten ist. Drittens sind sie nicht mehr fremd den Verheißungen, so daß sie keine Hoffnung auf dieselben hätten. Zu μὴ ἔχοντες bemerke ich, daß in der späteren Gräcität bei Plutarch und Lucian μή für οὐ in jedem abhängigen Satze gebraucht wird. In diesem weiteren Gebrauche haben wir hier μή statt οὐκ zu erklären, da die Hoffnung Folge ist aus der Theilnahme an den Verheißungen. Viertens endlich sind sie nicht mehr ἄθεοι, d. h. subjectiv „ohne Gotteserkenntnis“. Auch objectiv waren sie es früher, weil Gott zur Zeit des Alten Bundes die Heiden ihre eigenen Wege gehen ließ. Allen diesen Gütern also sind die Heiden in Christo durch Christi Blut im Glauben nahe, d. i. ihrer theilhaftig geworden.

ad c. 14—18. Es folgt hier der Nachweis dieser veränderten Stellung in Christo, logisch richtig mit γάρ angeknüpft: V. 14. denn er selbst (Christus) ist unser (der Juden- und Heidenchristen) Friede (mit Gott). — In diesem einen Satze ist schon der ganze Beweis enthalten, denn wer Friede mit Gott hat, der ist auch erlöst und das Mittleramt an ihm vollzogen, er bedarf

nichts weiter. Daher sagte ich oben, daß der Anfang das allgemeine factische Verhältnis ausspricht. Dasselbe thut am Schlusse V. 18. — Die Rede schreitet nun zu den einzelnen Momenten fort: der beides (Heidentum und Judentum) vereinigt und die Zwischenwand des Zaunes (welche den sündigen Menschen von Gott trennte), die Feindschaft (zwischen Gott und Mensch) aufgelöst hat, dadurch, daß er durch sein eigenes Fleisch (das er für den Sünder in den Tod gegeben hat) [V. 15:] das Gesetz der Gebote in Befehlen (das offenbarte Bundesgesetz und angeborene Sittengesetz) aufhob (denn gerade dieses Gesetz mit seinem Fluche trennte ebenso das Bundesvolk von den Heiden, wie es beiden — Röm. 2, 14. 15 — den Frieden nahm und die Feindschaft Gottes brachte), damit er beide (Juden und Heiden) in sich zu einem neuen Menschen gründe, Frieden schaffend (mit Gott in der neuen *κτίσις*), [V. 16:] und beide in einem Leibe ganz mit Gott versöhne durch das Kreuz, dadurch, daß er die Feindschaft (Gottes wider den Sünder) in sich (d. i. in seinem in den Tod gegebenen Leibe) tödtete. (Der Ausdruck *ἀποκτείνας* ist gewählt, weil er sich tödtete = in den Tod gab, und damit zugleich die Feindschaft Gottes. Man übersehe nicht, wie dieser letzte Participialsatz am Schlusse nachdrücklich wiederholt, was gleich initio V. 14: „*λύσας* .. *τὴν ἔχθραν*“ Thesis ist, so daß der Abschluß des Gedankens zum Eingang zurückkehrt.)

[V. 17:] „Und gekommen (zu euch im heiligen Geiste) hat er euch (Heiden) den Frieden im Evangelium verkündigt (durch den Mund seiner Apostel), die ihr weit waret, und den Nahen (= den Juden); [V. 18:] denn durch ihn haben wir beide (Juden und Heiden) in demselben heiligen Geiste die Hinführung zum Vater.“

Die hier gegebene Gedankenentwickelung und Erklärung, besonders von 14—18, steht in scharfem Gegensatze zu Meyers Auffassung und ist, soweit ich habe prüfen können, von niemandem so durchgeführt, wenngleich Hoffmann und Andere in einzelnen Punkten sie berühren. Ich füge daher noch einige Worte zur Polemik und Begründung hinzu.

Meyer sieht in den Versen 14—18 die Beweisführung, daß Christus die Feindschaft zwischen Heiden und Juden aufgehoben hat, und erklärt, nicht ohne Gewaltsamkeit, alles dahin. Aber in der veränderten Stellung der Heiden ist die Versöhnung mit Gott, nicht die Versöhnung mit den Juden, die Hauptsache und daher primo loco zu beweisen. Zweitens sind, schon nach der Auffassung des A. T.'s, die Heiden nur als Feinde Gottes, weil und soweit sie Feinde Gottes sind, zugleich Feinde des Bundesvolkes; ohne das ist die Feindschaft des Bundesvolkes wider die Heiden ohne besonderen Grund durchaus unberechtigt. Der Beweis, daß auch die Heiden Frieden mit Gott durch Christum finden und haben, hebt also die Berechtigung der Feindschaft Israels auf. Von Seiten der Heiden findet aber eine Feindschaft wider die Juden an sich, ohne besondere vorausgegangene Ursache, gar nicht statt. Der Beweis also, daß in Christo die Heiden aufhören Feinde Gottes zu sein, schließt die Feindschaft von selbst aus. Jenes also mußte Paulus principaliter beweisen, dann folgte das andere von selbst, und so verfährt er nach der obigen Erklärung. Dieses Sachverhältnis zwischen den beiden Gedanken wird auch bestimmt ausgesprochen V. 14, wenn wir das *ποιήσας* und *λύσας* verbindende *καὶ* = „und zwar" fassen. Drittens: Zur Erklärung von V. 17 übergehend sagt Meyer: „Nachdem Christus den Frieden gestiftet hat, ist er auch gekommen und hat ihn auch verkündigt." Welchen Frieden hat denn nun Christus im heiligen Geiste durch die Prediger des Evangeliums verkündigt, den Frieden mit Gott, oder den zwischen Heiden und Juden? Wenn das Erstere, so muß er auch denselben Frieden gestiftet haben, und von der Stiftung dieses Friedens in dem Vorigen die Rede sein. Also nur nach der oben gegebenen Erklärung schließen sich V. 17 u. 18 richtig an die vorausgegangene Beweisführung an.

Ferner: V. 14 habe ich *τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν* und *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ . . καταργήσας* construirt, und nur so kommt nicht nur ein erträglicher, sondern selbst ein guter Satz heraus, während jede andere versuchte Construction, sei es nun, daß man *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* mit *λύσας* verbindet, oder *τὴν ἔχθραν* von *καταργήσας* abhängig macht, eine zerhackte und wahrhaft barbarische Wortstellung ergibt.

Die Zwischenwand des Zaunes. Ist die Feindschaft, welche Christus durch sein Blut gelöst hat, die Feindschaft Gottes, welche den unversöhnten Sünder trifft, so kann auch „die Zwischenwand des Zaunes“ nichts anderes sein, als die ungesühnte Sündenschuld, und diese Scheidewand machte das geoffenbarte Gesetz mit seinem Fluche für die Juden nur schärfer. Sprachlich bemerke ich noch, daß sowol die nachdruckvolle Nachstellung von *τὴν ἔχθραν*, wie die kräftige Vorstellung von *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* eine Schönheit des Ausdrucks sind. Trennung zusammengehöriger Theile durch zwischengestellte Worte heben und markiren die getrennten.

Wenn ich in der bis hierher geführten Erklärung nur beiläufig habe hervortreten lassen, daß *ὑμεῖς* nothwendig Heiden von Abstammung sind und diesen in *ἡμεῖς* (V. 14. 18) Heiden- und Judenchristen gemeinsam gegenübertreten, so werde ich schließlich V. 17 die Erklärung der Worte *ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς* von dem Gesichtspunkte aus behandeln, daß ich nachweise, wie erst die sichere Erkenntnis, daß *ὑμεῖς* stets = Heiden von Geburt, also auch der Brief nur an Heidenchristen gerichtet sein kann, hier eine gewisse und mögliche Erklärung darbietet. Im allgemeinen versteht man nun unter *τοῖς μακρὰν* die Heiden und unter *τοῖς ἐγγύς* die Juden und faßt beides als Apposition zu *ὑμῖν*. Das ist aber aus verschiedenen Gründen nicht möglich. Wir geben zu, daß vor dem Reiche des erhöheten Christus die Juden den Gnadengütern seines Werkes näher standen als die Heiden, doch hörte der Unterschied für die *ἅγιοι* auf. Nach der Zuschrift des Briefes (1, 1) ist dieser aber an *ἅγιοι* gerichtet, diese können doch also nicht geradezu ausgeschlossen gedacht werden, wie sie müssen, wenn die Juden noch als die Nahen, die Heiden noch als die Fernen bezeichnet werden sollen. Wieseler (Chronolog. der apost. Zeit) will unter *τοῖς μακράν* die Heidenchristen und unter *τοῖς ἐγγύς* die Judenchristen verstanden wissen. Aber schon V. 13 reicht völlig aus um zu beweisen, daß die Heiden aus Fernseienden zu Naheseienden im Blute Christi, also durch ihren Glauben an ihn, geworden sind. Folglich erweist sich diese Erklärung als unmöglich. Jetzt wollen wir von der Voraussetzung ausgehen, daß Paulus nur an Heidenchristen schreibt, also *ὑμῖν* die angeredeten Heiden-

christen sind. Dazu ist nur τοῖς μακράν als Apposition zu fassen und die Bezeichnung auf den Zeitpunkt des Verbums εὐαγγελίσατο zu beschränken und von der ersten Verkündigung des Evangeliums an die Heiden zu verstehen, so daß es gleich ist τοῖς τότε μακράν, denn durch den Glauben wurden sie Nahestehende. Καὶ τοῖς ἐγγὺς tritt dann als bloß ergänzender Zusatz hinzu, weil die Predigt auch an die Juden ergieng. Folglich wird die Erklärung dieser Stelle nur unter der Voraussetzung möglich, daß Paulus seinen Brief nur an Heidenchristen gerichtet hat. Hieraus erklärt sich auch, warum τοῖς μακράν vorangestellt ist, da doch naturgemäß die Nahestehenden den Fernstehenden vorangehen.

6) 2, 19—22 = 2, c unserer Disposition. Das Reich Christi war an die Stelle des alten Bundesreiches getreten, welches die Heiden als Feinde Gottes ausschloß und stellte Juden und Heiden sich gleich, gab im Gnadenreiche in Christo beiden gleichmäßig Frieden und Zugang zu Gott durch die Predigt des Evangeliums. Am Schlusse dieser Ausführung hebt nun der Apostel zusammenfassend (V. 19—22) den gnadenreichen Zustand hervor, in welchen die früheren Heiden als Christen getreten sind. Das geschieht nun einmal im Rückblick auf den Eingang (V. 11), um den Grund zur Dankbarkeit für diesen Wechsel zu betonen, und zweitens als Uebergang zum folgenden dritten Kapitel, welches von Pauli Mission als Heidenapostel handelt, die in dieser veränderten Stellung ihren Grund hatte.

Daß die hier in der zweiten Person angeredeten Empfänger des Briefes nur als frühere Heiden gedacht werden, ist augenscheinlich, indes will ich die beiden schlagendsten Momente herausheben. „So seid ihr also nun nicht mehr Fremdlinge und Beiwohner, sondern seid Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes.“ So beginnt V. 19 und erinnert, daß die Empfänger des Briefes früher Fremdlinge und Beiwohner waren. Das war aber die Stellung der Heiden zum Gottesreiche des Alten Bundes, nicht die der Juden, welche darin allein Heilige und Hausgenossen Gottes waren. Eben deshalb sind die Heiden in Christo jetzt συμπολῖται (V. 19) mit Rücksicht auf die πολῖται des alten Bundesreiches.

Zweitens. V. 21 ist der Artikel ἡ nach πᾶσα mit L. T.

aus kritischen Gründen zu tilgen (cf. Meyer, Comm. crit.). Der Cod. Sinait. hat den Artikel nicht. Es correspondiren nun in V. 21. 22 ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομή (21) und ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς (22). Ersteres kann nur heißen „jeder Bau". Als Einheit ergibt sich am natürlichsten der einzelne ἅγιος oder Christ, denn ein jeder Einzelne soll ein Tempel Gottes werden. Der Begriff „jeder Einzelne" fällt dem Sinne nach wieder mit der Gesamtheit zusammen. Es kann also diesem die Theilgesamtheit ὑμεῖς = Heidenchristen ebensogut nebengeordnet werden, als dem ganzen Bau (= πᾶσα ἡ οἰκοδομή). Ich erkläre also:

V. 21: „In welchem (Christus) jeder Bau (jeder Einzelne) wohlgefügt wachse zu einem heiligen Tempel in dem Herrn." (D. h. jeder wächst in Christo, und das Ziel ist, ein heiliger Tempel Gottes in Christo zu sein. Daß auch eine einzelne Gemeinde in solcher Weise als Organismus bezeichnet wird, möchte ich bezweifeln [a]). Vom Ganzen, als dem Leibe Christi, ist die Bezeichnung wieder richtig. Dahin gehört 2 Kor. 6, 16, wenn ἡμεῖς .. ἐσμεν gelesen wird.)

V. 22: „In welchem auch ihr (=Heidenchristen) miterbauet werdet zu einer Wohnung Gottes im heiligen Geiste." (D. h. ein jeder zu einer besonderen Wohnung. Vgl. für diesen Sprachgebrauch 2 Kor. 5, 1: ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία und 2: τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ, wo in beiden Fällen ein jeder eine besondere Wohnung hat und anziehen wird, und 1 Kor. 6, 19. Ebenso

a) Die Sache ist nicht selbstverständlich, denn οἰκοδομή faßt das Erbaute zur Einheit zusammen, und der Einzelne Mensch und alle Gläubigen als Leib Christi sind eine solche in viel prägnanterem Sinne als eine Gemeinde. 1 Kor. 3, 9: θεοῦ γάρ ἐσμεν συνεργοί· θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἐστε liefert, so viel ich sehe, einen Beweis dafür nicht. Das wir in ἐσμεν ist nach dem Zusammenhange = ich, Paulus, und alle die mit mir pflanzen und begießen. Der Gesamtheit der Pflanzer tritt logisch richtig nur die Gesamtheit der Gepflanzten gegenüber, also ist das ihr in ἔστε = ihr Korinther, und alle, die wie ihr gepflanzt sind. οἰκοδομή ist also hier der ganze Bau, der Artikel fehlt, weil Gott auch anderes gebaut hat. So auch Bengel: οἰκοδομή summa sequentium. Ebenso kann 1 Kor. 3, 16. 17 ναός erklärt werden, oder nach dem Sprachgebrauch 2 Kor. 5, 1. 2.

glaube ich 1 Kor. 3, 16 f. erklären zu müssen und 2 Kor. 6, 16, wenn *ὑμεῖς ἔστε* gelesen wird.

7) 3, 1. 2 vgl. 6 ff. Ich schreibe hier nur die beiden Verse aus; 1: *Τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν·* 2: *εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς* und frage, ob hier irgend ein Unterschied angenommen werden kann zwischen *ὑμῶν τῶν ἐθνῶν* (V. 1) und *ὑμᾶς* (V. 2), zumal da Paulus hier ganz unzweifelhaft von seiner Mission als Heidenapostel redet (vgl. 6 ff.). Folglich denkt sich der Apostel unter den Empfängern seines Briefes auch hier nur Heidenchristen, die sich bei Betrachtung dieser Mission ganz natürlich zu der Vorstellung der Heiden im allgemeinen als Object seiner Wirksamkeit erweitert, auch abgesehen davon, ob sie durch dieselbe bereits erworben sind [a]).

Wie sich hier aus einer Reihe von einzelnen Stellen das Resultat ergeben hat, daß der Apostel diesen Brief nur an Heidenchristen richtet, so stimmt der Inhalt des dogmatischen Lehrtheils ganz zu diesem Resultat. Daß wir dasselbe nicht mit gleicher Ausdehnung von dem paränetischen oder ethischen Theile aussagen können, liegt in der Natur der Sache, die sittlichen Ermahnungen müssen für Juden und Heiden wesentlich dieselben sein, nur in der Behandlung kann sich der Unterschied der vorausgesetzten Leser kund thun. Ich bitte nun meine Leser, sich meine oben gegebene Disposition wieder zu vergegenwärtigen. Schon die Gebetsform des ersten Theiles beweist, daß der Apostel diesen Abschnitt als Einleitung zu seinem Hauptlehrstück betrachtet hat, denn diese Form verlangt die einfache Aussprache der Thatsachen und schließt die eigentliche Argumentation aus. Dieser Theil tritt daher zu der vorliegenden Frage in ein gleiches Verhältnis, wie der paränetische Haupttheil. Daß aber der zweite Hauptabschnitt von I. ganz für die Heiden berechnet ist, bedarf kaum einer weiteren Begründung. Der Beweis, daß die Stellung der Heiden zu dem allgemeinen

---

a) Auf die allgemeine und abweichende Art des Gnadengrußes 6, 23. 2[illegible] habe ich hier absichtlich kein Gewicht gelegt, weil sie minder entscheiden[illegible] ist. Die Abweichung erklärt sich aus der Natur eines Collectivschreibens.

Reiche des erhöheten Christus dieselbe geworden sei, wie die der Juden zu demselben und daß in demselben die bevorrechtete Stellung der Juden, als des Volkes Gottes im Alten Bunde, ihr Ende erreicht habe, war nur für die Heiden von segensreichen Folgen begleitet und daher nur für diese von hervorragender Wichtigkeit. Wollte aber der Apostel auch die Judenchristen zu solcher Anerkennung durch seine Ausführung bestimmen, hatte er gerade diesen Zweck vor Augen, so mußte seine Ausführung auch in dieses Ziel auslaufen, er würde dann unter 2, c mit der Aufforderung an die Judenchristen schließen, daß sie diese Gleichstellung ihrer heidnischen Brüder in Christo anerkennen sollten. Statt dessen faßt er aber am Schlusse seiner Ausführung (2, c) den Segen dieser veränderten Stellung für die Heiden in den Versen 2, 19—22 zusammen, wendet sich also an die Heiden und nicht an die Juden. Aus der Ausdehnung des Reiches Christi auf alle Völker folgt die Heidenmission des Apostel Paulus als natürliche Consequenz, und diese göttliche Mission ist wieder nur für die Heiden von segensreichen Folgen, also auch für diese allein von hervorragendem Interesse.

Wir wenden uns jetzt zur Betrachtung der übrigen Bestandtheile des Briefes. Steht einmal fest, daß der Apostel nur an Heidenchristen schrieb, so gilt das tägliche Gebet des Apostels um die wachsende Erkenntnis in dem göttlichen Heilsrathschluß (I, 1, b) allein den Heiden, denn an die Empfänger des Briefes wendet er sich V. 13 mit der Anrede. Und selbst wenn wir die Entscheidung über diese Frage noch dahingestellt lassen wollen, ist gewiß die zweite Hälfte dieses Gebets (V. 19—21), um die wachsende Erkenntnis der Herrschaft des erhöheten Christus, in solcher Ausführlichkeit mit besonderer Beziehung auf den folgenden Hauptlehrtheil hinzugefügt. Schließlich weise ich noch in der Ausführung des ganzen Gebets (I, 1) auf die wiederholte Hervorhebung der Ewigkeit des göttlichen Gnadenrathschlusses in Christo hin, die sich aus der Voraussetzung heidnischer Leser am natürlichsten erklärt. Die Heiden kannten von Haus aus keine ewigen, sondern nur gewordene Götter, während die Vorstellung des ewigen Gottes den Juden geläufig war. Jenen mußte daher auch die Vorstellung eines ewigen göttlichen

Heilsrathschlusses eine viel schwierigere sein und verlangte daher für jene eine viel nachdrücklichere Hervorhebung.

Schon ein Ueberblick der Disposition des zweiten, paränetischen Haupttheils belehrt uns, daß der zweite Abschnitt (4, 17—32) ganz mit Rücksicht auf heidnische Leser geschrieben ist. Denn während der erste den christlichen Wandel aus dem Gesichtspunkte der neuen empfangenen Lebenskraft der Gläubigen zu ihrer Besserung betrachtet, der dritte aus dem veränderten Standpunkte der Gläubigen zu Gott als Kinder Gottes, der vierte nach äußeren Lebensverhältnissen, stellt der zweite den wahrhaften Wandel in Christo und im Geiste dem fleischlichen Wandel der Heiden gegenüber. Dieser Abschnitt ist also ganz für Heidenchristen geschrieben, nur mit Rücksicht auf solche Leser berechtigt und ganz logisch correct dem ersten Theil als Contrast gegenübergestellt. Dagegen fassen die übrigen Theile Gesichtspunkte in's Auge, die aus dem Wesen der christlichen Ethik geschöpft und darum allen Lesern gegenüber berechtigt sind. Also zeigt auch hier die Behandlung des Inhalts besondere Rücksicht auf heidnische Leser. Wir können daher dem Ausspruch von David Schulz (Stud. u. Krit. 1829, S. 617) nur beistimmen, daß man sich nach dem Inhalte des Briefes geneigt fühle, ein Sendschreiben von so allgemeiner Beziehung auf die Heidenchristen überhaupt „πρὸς Ἕλληνας“ zu überschreiben [a]).

Hat Paulus diesen Brief nur an Heidenchristen gerichtet, so mußte er es in der Zuschrift auch aussprechen. Er that dies, wenn er (1, 1) schrieb: **τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἔθνεσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χρ. Ἰ.**, und so glaube ich, müssen wir die oben nachgewiesene Lücke ergänzen, umsomehr, da es an sich undenkbar scheint, daß ein nur an Heidenchristen gerichtetes Schreiben auf eine bestimmte Gemeinde beschränkt war, also auch eine solche in der Zuschrift nicht nennen durfte. Wie aber konnte dieser Zusatz in allen Handschriften ausfallen? Es ist ein Lehrsatz der Kritik, daß nach

a) Am liebsten schließe ich mich dem Ausspruch Neanders (Gesch. d. apost. Zeit, S. 408) an: „Einen solchen Brief, wie der Epheserbrief ist, konnte nur der Heidenapostel an die Heiden schreiben, und dieses unnachahmliche Gepräge desselben macht das Siegel seiner Echtheit.“

einem voraufgehenden Worte mit gleicher Schlußsilbe das nachfolgende leicht ausfällt und oft ausgefallen ist, weil der Abschreiber von dem ersten gleich auf das folgende mit den Augen überspringt. Das geschieht um so leichter, wenn die Buchstabenzüge beider Worte überhaupt verwandt sind. Nehmen wir nun an, daß der Abschreiber des von Tychicus nach Ephesus überbrachten Briefes, welcher ihn für die dortige Gemeinde abschrieb, den Schreibfehler begieng, und so in diesem Exemplar die kritisch beglaubigte Lesart vorlag, so ist es bei der überwiegenden Wichtigkeit der ephesinischen Gemeinde in Asien und bei dem Glauben der Kirche, daß der Brief an diese Gemeinde gerichtet sei, natürlich und erklärlich, daß dieses Exemplar die Grundlage für alle uns überlieferten Handschriften wurde, ja die Entstehung dieser kirchlichen Ueberlieferung und die Ueberlieferung der Lesart des Exemplars zu Ephesus ist ganz derselbe Proceß. Beide erklären sich in gleicher Weise. Und selbst eine absichtliche Auslassung des Wortes in dem Exemplare für die Gemeinde zu Ephesus, falls ein Judenchrist der Abschreiber des Briefes war, würde für mich nichts auffallendes haben. Der jüdische Nationalstolz, selbst wenn er dem Paulus seine Heidenmission verzieh und ihn persönlich hoch hielt, mochte sich doch durch den Umstand, daß Paulus den Heidenchristen allein, auch in der eigenen Gemeinde zu Ephesus, ein Sendschreiben gewidmet hatte, verletzt fühlen und das eine schmerzliche Wort tilgen. So viel zur Begründung meiner Vermuthung.

Die Zuschrift würde den Brief als Sendschreiben an alle Heidenchristen erscheinen lassen, und ein solches ist er seinem Inhalte nach offenbar. Ferner ist der Brief der einzige des Paulus, der gar keine persönlichen Bemerkungen und Beziehungen, keine Grüße, keine auf besondere lokale Verhältnisse und Irrtümer bezügliche Ermahnungen und Belehrungen enthält. Und dennoch haben wir keine gegründete Veranlassung, Ephesus aus der Zahl der Gemeinden, denen Paulus das Schreiben zusenden ließ, auszuschließen [a]); eine

a) Ein solcher Grund läge vor, wenn aus Eph. 3, 2 u. 4, 21 wirklich folgte, daß Paulus den Empfängern persönlich unbekannt gewesen wäre, wie Anger (S. 45 f.) mit Berücksichtigung der Literatur nachzuweisen sucht,

Gemeinde, welche Paulus gegründet und in welcher er längere Zeit gelebt und gelehrt hatte. Nur eine allgemeinere Bestimmung des Briefes für mehrere Gemeinden konnten einen Mann wie Paulus,

---

denn die Ausrede, daß er nur die später bekehrten unbekannten Heiden in der Gemeinde meine, während die Zuschrift die ganze Gemeinde nennt, und außerdem noch andere, gewissermaßen unter der Kirchenhoheit von Ephesus stehende, ihm persönlich unbekannte Gemeinden, ist hinfällig, weil die Zuschrift nicht im Widerspruch stehen kann mit den vorausgesetzten Lesern. Aber die Stellen beweisen durchaus nicht, daß der Schreiber des Briefes den Empfängern persönlich unbekannt sein müsse. 3, 2 lautet: *εἴγε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοὶ εἰς ὑμᾶς*. — Die Schlußfolgerung, welche man macht, ist diese: Die von Gott dem Paulus gegebene Gnade ist seine Mission als Heidenapostel. Von dieser Mission aber muß er denen, zu welchen er redet, zuerst Kunde geben, sie müssen also davon gehört haben, wenn er ihnen persönlich bekannt sein soll, wenn er bei ihnen thätig gewesen ist. — Aber diese Schlußfolgerung beweist zu viel, denn sie beweist auch, daß der Apostel an seine Leser das zweite Kapitel nicht zuvor gerichtet haben kann, denn hatten sie dieses gehört oder gelesen, so hatten sie ja gerade von der göttlichen Oekonomie gehört, aus welcher seine Mission als Heidenapostel nur die natürliche Consequenz war. Die Stelle ist vielmehr in ihrem Zusammenhange folgendermaßen zu erklären:

V. 1. „Deshalb [weil die Stellung der Heiden zum Reiche des erhöheten Christus keine andere ist, als die der Juden und sie in gleicher Weise dazu durch das Evangelium berufen sind = Kap. 2] bin ich Paulus der Gefesselte Christi [weil dieser die Ursache seiner Gefangenschaft ist] für euch Heiden." Diese letzten Worte haben den Nachdruck, denn für die Heiden trägt er die Fesseln, die Mission als Heidenapostel hat sie ihm bereitet. Für die Heiden ist er ferner der Gefesselte *κατ' ἐξοχὴν* als Heidenapostel. Mit *ὁ δέσμιος* beginnt das Prädicat, wobei *εἰμὶ* zu ergänzen ist. V. 2—12 folgt nun der eigentliche Abschnitt von seiner Heidenmission, während V. 13 abschließend auf die Gefangenschaft in dieser Mission zurückkehrt. V. 1 u. 13 bilden also Einleitung und Schluß und dürfen nicht zum Hauptgedanken gemacht werden. Die Gefangenschaft ist nur der gegenwärtige Zustand, in welcher sein Amt ihn gebracht hat.

V. 2. „Wenn anders ihr die [göttliche] Oekonomie der Gnade Gottes, welche mir an euch gegeben ist, verstanden habt" (*ἠκούσατε*). So heißt *ἀκούειν* oft, und diese Bedeutung gibt hier den richtigsten Sinn. Denn wenn die Empfänger des Briefes die Mission des Apostels richtig verstehen, so erkennen sie auch in seiner Gefangenschaft einen integrirenden Theil dieser seiner Mission, und zwar wie Gott selbst

der sich mit so großer Herzensinnigkeit und Liebe an Gemeinden und Personen anschloß (vgl. besonders die Korintherbriefe), bestimmen, von solchen persönlichen Beziehungen gänzlich abzusehen.

---

sie geordnet hat. Dagegen gibt das bloße Hören von dieser Mission noch die geforderte Erkenntnis nicht. Von dem gegenwärtigen Schlußstein der göttlichen Oekonomie seines Amtes — denn nur von dieser Anordnung desselben kann hier die Rede sein — schreitet nun der Apostel (V. 3 ff.) zur historischen Darlegung dieser Oekonomie fort, bis er zu demselben Schlußstein (V. 13) zurückkehrt.

4, 21 wird aus den Worten εἴγε αὐτὸν (Χριστὸν) ἠκούσατε geschlossen, daß hier Paulus seine Ungewißheit über die Art und Weise des äußeren Unterrichts seiner Leser ausspricht (Anger a. a. O., S. 51). Wie wenig begründet die Schlußfolge ist, wird sich am besten aus einer Erklärung im Zusammenhange ergeben. Die Stelle fällt unter II, 2 meiner Disposition: „Der wahrhafte Wandel in Christo und im Geiste, nach seinen Wesenszügen, im Gegensatze zu dem fleischlichen Wandel der Heiden." 17—32.

Gedankengang des Abschnitts.

a. Der alte Wandel in der Nichtigkeit des Sinnes (νοός), sein Wesen und seine Lebensäußerung. 17—19.

b. Der neue Wandel in Christo und seine negative (= Ablegung des alten Menschen) und positive (= Erneuerung und Anlegung des neuen Menschen) Lebensäußerung. 20—24. Das genügt hier für den Zusammenhang.

Zur Erklärung von b.

Es ist zweckmäßig, hier von der Construction des Acc. c. inf. ἀποθέσθαι ὑμᾶς (V. 22) auszugehen. Es liegt eine dreifache Anknüpfung bei den Erklärern vor: 1) an λέγω (V. 17) bei Bengel; diese kann als sachwidrig unbeachtet bleiben; 2) an ἐδιδάχθητε (so gewöhnlich) und 3) an ἀλήθεια ἐν τῷ Ἰησοῦ (Meyer). Bei den beiden letzten Constructionen ist ὑμᾶς gleich überflüssig und gleich zulässig, ja bei der ersteren von beiden wird die Zufügung natürlicher wegen des trennenden Zwischengliedes. Für den Gedanken aber ist es richtiger, daß die Wesensbestimmungen des Lebens in Christo vom Hauptsatze abhängig erscheinen, als von dem Vergleiche. Endlich verbinde ich ἐν τῷ Ἰησοῦ nach dem Vorgange Hofmanns (Schriftbew. II, 2, S. 268) mit dem folgenden V. 22. Für diese Verbindung spricht auch der fehlende Artikel bei ἀλήθεια.

Demgemäß lautet die Erklärung: „Ihr aber habet nicht so [in ganz anderer Weise] Christum gelernt, wenn anders ihr ihn vernommen habt [und das habt ihr doch] und in ihm gelehret seid, gleichwie es Wahrheit ist [der Wahrheit gemäß ist]: daß ihr in Jesus [ihn, den Gottmenschen, vor Augen und im Herzen und so in seiner Lebenssphäre] ableget nach

Wenn ich für diese Ansicht von weiterer Begründung und Angabe der Literatur gänzlich abstehe, so geschieht es, weil jede bessere Einleitung in das N. T. hier Aushülfe bietet und ich mich in diesem Punkte nur als Referent der auch von mir als wahr erkannten Ansicht betrachte.

Seinem Inhalte nach ist also das Schreiben an alle Heidenchristen gerichtet und durfte deshalb auch in der Zuschrift demgemäß bezeichnet werden; aber der That nach konnte Paulus den Ueberbringer Tychicus nur an bestimmte Gemeinden mit demselben schicken. Auf solche bestimmten Gemeinden weisen nun auch Eph. 6, 21. 22 und 1, 15 hin, denn nur über bestimmte Gemeinden konnte Paulus nach 1, 15 Bericht erhalten haben, und auch nur solchen die näheren Aufschlüsse über seine persönlichen Angelegenheiten versprechen, denn ein solches Versprechen setzt natürlich stets ein erwartetes Interesse für dieselben voraus. Wir betrachten die Stellen näher, da es die beiden einzigen sind, die ein persönliches Verhältnis zwischen dem Verfasser und den Empfängern des Briefes andeuten, und ihre Erklärung bestritten ist. Eph. 6, 21. 22 leiten den Schluß des Briefes ein und lauten: *ἵνα δὲ εἰδῆτε καὶ ὑμεῖς τὰ κατ᾽ ἐμέ, τὶ πράσσω, πάντα ὑμῖν γνωρίσει Τύχικος, ὁ ἀγαπητὸς ἀδελφὸς καὶ πιστὸς διάκονος ἐν κυρίῳ, ὃν ἔπεμψα πρὸς ὑμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο, ἵνα γνῶτε τὰ περὶ ἡμῶν καὶ παρακαλέσῃ τὰς καρδίας ὑμῶν.* Es handelt sich hier um die Erklärung der Worte *καὶ ὑμεῖς*, welche andere, die schon wissen, voraussetzt. Harleß (Einl. zum Commentar) versteht darunter die Kolosser, an welche der Apostel zuvor geschrieben habe, mit Bezugnahme auf Kol. 4, 7, welchem Wieseler und Meyer

---

dem früheren Wandel [wie dieser ihn fordert] den alten Menschen, der umkommt [dem ewigen Verderben entgegenschreitet] nach den Lüsten der Täuschung [der für Wahrheit gehaltenen Lüge]; daß ihr dagegen erneuert werdet für den Geist eures Sinnes [*νοός* vgl. 1 Kor. 14, 14 d. i. eures ethischen Denkens] und anziehet den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit." — Kurz, es läßt sich aus dem Briefe so wenig die persönliche Bekanntschaft als die Unbekanntschaft mit den Empfängern beweisen, und das ist ein starker Beweis dafür, daß der Brief ein Collectivschreiben ist.

gefolgt sind. Es ergibt sich denn daraus der Beweis, daß der Kolosserbrief vor dem Epheserbrief geschrieben sei. Die Vertreter dieser Ansicht halten also für möglich, daß Paulus in Erinnerung daran, daß er den Kolossern zuvor geschrieben: „Alle meine Angelegenheiten wird euch Tychicus kund thun, den ich zu diesem Zwecke an euch geschickt habe", jetzt hier am Schlusse eines nachher an andere geschriebenen Briefes schreibe: „Damit aber auch ihr wisset [wie die Kolosser, an die ich schon geschrieben habe] u. s. w." Wie lange Zeit wollen wir denn dem Paulus zum Dictiren der beiden Briefe gestatten? Geschah es an einem Tage oder gar in einer Session mit wechselnden Schreibern? Mir scheint es mehr als unwahrscheinlich, daß der Epheserbrief allein an einem Tage dictirt wurde. Ich kann nicht leugnen, daß diese Erklärung mir eine psychologische Unmöglichkeit für den Paulus einzuschließen scheint. Und gesetzt, er hätte so dictiren können, mußte er beim Durchlesen des Geschriebenen nicht einsehen, daß für die Leser die Bezugnahme auf einen anderen, nicht an sie geschriebenen Brief, und obenein in einer solchen Aeußerlichkeit, gänzlich unverständlich war? Die zweite und nächstliegende Erklärung ist: „Damit auch ihr [wie andere es thun] um meine Angelegenheiten wisset." Dann hat Paulus freilich die Partikel „auch", wie es oft im lebendigen Gedankenaustausch geschieht, gebraucht, wo sie überflüssig war und wegen Selbstverständlichkeit richtiger fehlte. Wer das nicht zulassen will, dem bleibt eine dritte Erklärung aus der Beziehung auf 1, 15 über. Dort sagt Paulus: *Διὰ τοῦτο κἀγώ, ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους, οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν κτλ.* Hieraus geht hervor, daß Paulus einen Bericht gehört hatte über die Gemeinden, an welche er seinen Brief richtet (ob er bei ihnen persönlich bekannt war oder nicht, bleibt sich dabei völlig gleich), und daß er also auch wol gerade durch diesen Bericht zum Schreiben veranlaßt worden ist. Da Tychicus der Ueberbringer des Briefes an die Empfänger ist, so war er natürlich auch der Ueberbringer der Nachrichten über die Gemeinden. Daß Paulus also gerade an der Stelle, wo er den Tychicus als Ueberbringer von Nachrichten über sich anmeldet, auch der Nachrichten

über die Gemeinden gedenkt, welche dieser überbracht hat, ist psychologisch durchaus gerechtfertigt, so daß 6, 21 καὶ ὑμεῖς sich erklärt durch die Ergänzung: „wie ich über eure Angelegenheiten Kunde erhalten habe". Anger (a. a. O.) weist die Beziehung zurück, weil die beiden Stellen zu weit von einander getrennt seien; aber Einleitung und Schluß eines Briefes oder einer Abhandlung stehen ganz natürlich in engerer Beziehung und nehmen oft auf einander Rücksicht. Die Bezugnahme wäre also nicht befremdlich, selbst wenn der oben angeführte psychologische Grund der Gedankenverbindung nicht vorläge. Reuß (Gesch. der heil. Schrift N. T.'s) nimmt diese Erklärung an und auch ich muß mich dafür entscheiden.

Ueber bestimmte Gemeinden hatte also Paulus gerade einen Bericht erhalten, und für diese bestimmten Gemeinden schreibt er den Brief, aber so, daß er sich nur an die Heidenchristen in ihnen wendet. Welches diese bestimmten Gemeinden sind, darüber besagt der Brief selbst nichts. Wir müssen uns also, um dies zu ermitteln, nach anderen Zeugnissen umsehen. Solche finden sich nun für Ephesus und Laodicea. Zugleich steht durch den Brief an die Kolosser fest, daß Kolossä nicht unter diesen war. Für Ephesus zeugt die kirchliche Tradition, welche sich bis auf Ignatius zurückführen läßt, und wir haben keinen Grund, diese Gemeinde als Mitbestimmungsort eines Collectivschreibens auszuschließen, zumal wenn die Beschränkung der Bestimmung für die Heidenchristen in der Zuschrift ausgesprochen war, während die Beschaffenheit des Briefes die Annahme nicht gestattet, daß der Brief an die dem Apostel persönlich so nahe stehende Gemeinde allein gerichtet war. Für die Gemeinde zu Laodicea haben wir das Zeugnis des Häretikers Marcion, der bei seiner Behauptung, der Brief sei nicht an die Epheser, sondern an die Laodicener gerichtet, nicht durch dogmatische Gründe bestimmt sein konnte. Dazu kommt, daß die Beweisgründe des Marcion, welchen Tertullian mit der Auctorität der kirchlichen Ueberlieferung bekämpft, auf diesen den Eindruck machten, als wolle der Häretiker auch in der Herstellung der Ueberschrift als ein sehr sorgfältiger Untersucher erscheinen (cf. contr. Marc. 5, 17). Ja seine Gründe für die Laodicener als Bestimmungsort des Briefes müssen es doch wol gewesen sein, welche den Ter-

tullian eine weitere Nachfrage über die Sache in Ephesus selbst wünschenswerth erscheinen ließen, denn gerade über diesen Punkt konnte er dort am leichtesten Aufschluß erwarten (cf. De praescrib. haer. 36: „Si potes in Africam tendere, habes Ephesum etc."), nämlich um dort das Urkundliche über Paulus zu erfahren, wie in jedem apostolischen Orte thunlich sei, wo ein eigener Brief des Apostels vorgelesen werde [a]). Wir dürfen also wol mit Recht vermuthen, daß er thatsächliche Angaben für seine Behauptung vorbrachte. Die schlagendste wäre, wenn er selbst in Laodicea das Originalschreiben, mit der Handschrift des Paulus beglaubigt, gesehen zu haben vorgab. Und dieses Factum wäre durchaus nicht unglaublich, wenn Ephesus die erste, Laodicea die letzte der Gemeinden war, an welche Tychicus den Brief überbringen sollte. Selbstverständlich (vgl. oben, S. 297) konnte erst die letzte Gemeinde den Originalbrief behalten, während die früheren sich selbst Abschrift nahmen, weil jede der beglaubigenden Handschrift des Apostels zuvor bedurfte.

Zu dieser Voraussetzung stimmt nun vortrefflich, was wir Kol. 4, 16 lesen: *Καὶ ὅταν ἀναγνωσθῇ παρ' ὑμῖν ἡ ἐπιστολή, ποιήσατε ἵνα καὶ ἐν τῇ Λαυδικέων ἐκκλησίᾳ ἀναγνωσθῇ, καὶ τὴν ἐκ Λαοδικείας ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνῶτε* [b]). Fest steht hier, daß ἡ ἐπιστολή der vorliegende Brief an die Kolosser ist, von dem sie bewirken sollen, daß er auch in der Gemeinde der Laodicener vorgelesen werde. Das thun sie durch Ertheilung einer Abschrift oder dadurch, daß sie die Laodicener Abschrift nehmen lassen. Sie sollen nun zweitens bewirken, daß auch sie selbst den Brief aus Laodicea **in ihrer Gemeinde** (dieser Zusatz ergibt sich aus den vorhergehenden Worten von selbst) vorlesen. **Zwei-**

---

a) Leider habe ich mir nicht mehr über die Stelle notirt und bin zur Zeit nicht in der Lage, abermals nachzuschlagen.

b) **Anger** (a. a. O.) nimmt von der Behandlung dieser Stelle den Ausgang seiner Untersuchung. Dort findet man die Berücksichtigung aller möglichen Erklärungen und die Berücksichtigung der Literatur, wofür ich auf Anger verweise. Seine Schrift vorzugsweise gestattet mir die fast rein sachliche Behandlung meiner ganzen Aufgabe, welche ihre eigentümlichen Vorzüge bietet, sobald dem Verfasser die anderweitigen Ansichten nicht unbekannt sind.

tens darf ich als natürlich und anerkannt betrachten, daß auch dieser zweite Brief aus Laodicea ein Brief des Paulus ist. Der Brief eines anderen Verfassers mußte genauer bezeichnet werden. Auch konnte der Brief nicht speciell an die Laodicener gerichtet sein, sonst war die selbstverständliche Ausdrucksform τὴν πρὸς τοὺς Λαοδικεῖς. Aber der bestimmte Artikel τὴν ἐκ Λαοδικείας setzt ferner einen den Kolossern bekannten Brief voraus, von dem sie nicht erst durch diesen Brief und diese Worte Kunde erhielten, das fordert unbedingt der Gebrauch des bestimmten Artikels. Darum kann es kein Brief sein, welchen Tychicus, gerade von Laodicea nach Kolossä auf dieser Reise kommend, dort überreicht hatte, denn von einem solchen brachte ja dieser Brief und Tychicus die erste Nachricht. Nach allem diesem ist die wortgenaue und natürliche Erklärung: facite ut epistolam, quam ex Laodicenis habetis, vos quoque in ecclesia recitetis. Diese Erklärung muß ich für die sprachlich correcte erklären, obgleich mir niemand, der so erklärt, bekannt ist, und allgemein an einen Brief gedacht wird, den sich die Kolosser erst von Laodicea verschaffen sollen. Indes hat diese Differenz der Erklärung nur für das Zeitverhältnis beider Briefe zu einander Wichtigkeit, nicht für die Feststellung der Frage, welches der Brief des Apostels sei, den die Kolosser aus Laodicea bereits haben oder sich noch verschaffen sollen. Bringen wir nun den Inhalt dieser Stelle in Verbindung mit den früher gewonnenen Resultaten, so einigt sich damit nur die Annahme, daß der Brief aus Laodicea unser Epheserbrief ist. Der Umstand, daß er zuerst nach Ephesus überbracht wurde, in Verbindung mit der Wichtigkeit dieser apostolischen Gemeinde, wurde natürliche Veranlassung der kirchlichen Tradition über seine Bestimmung; von dort brachte ihn Tychicus zu den übrigen Gemeinden und schließlich nach Laodicea, wo der Originalbrief zurückblieb. Kolossä konnte nicht zu diesen Gemeinden gehören, weil der Brief sonst auch dorthin von Tychicus überbracht wäre. Die Gemeinde stand also bis dahin wol nicht in persönlicher Beziehung zum Apostel Paulus, noch konnte sie zu denen gehören, über welche Tychicus demselben Bericht erstattet und dadurch den Epheserbrief veranlaßt hatte. Aber Epaphras, ein eifriger Christ und Lehrer zu Kolossä, vielleicht Begründer der Gemeinde,

mußte durch seine persönliche Beziehung zur Gemeinde in Laodicea (Kol. 4, 13) sofort Kenntnis von dem Briefe erlangen und in ihm ein wichtiges Mittel zur Bekämpfung der Irrlehren in seiner Gemeinde erkennen [a]). Konnte er nun durch seinen Einfluß allein gegen die Irrlehrer nicht erlangen, daß der Brief zum Gegenstand der Vorlesung in der Gemeinde gemacht wurde, so erklärt sich daraus seine Reise zum Paulus nach Rom, vielleicht mit dem zurückkehrenden Tychicus. Sein Bericht und seine Tüchtigkeit erwirkte dann den Brief des Paulus an die Kolosser und die 4, 16 enthaltene Ermahnung, welche durch den besonderen Brief und die Auctorität des Heidenapostels, der hiermit die Gemeinde in den Kreis seiner persönlichen Wirksamkeit zog, großen Nachdruck erhalten mußte.

Gegen die hier versuchte Combination erhebt sich nun die fast allgemein angenommene Gleichzeitigkeit der Abfassung beider Briefe [b]). Grund für diese Ansicht ist die Verwandtschaft beider Briefe nach Inhalt und Ausdruck, welche selbst zu vielen Parallelstellen beider Briefe führt. Indes findet sich auch große Verschiedenheit beider Briefe, und Gewohnheit des Lehrens führt leicht zu festen Lehrformen, besonders wo es sich um kurze Zusammenfassung handelt. Daher läßt sich ein fast gleichlautender Ausdruck, z. B. in der Aufstellung sittlicher Normen, wie in der Haustafel, auch als möglich anerkennen, wenn die Briefe nur in demselben Halbjahr geschrieben sind. Die Untersuchung über diese Frage muß ich hier aus subjectiven und objectiven Gründen zurückweisen; aus subjectiven, weil meine eigenen Vorarbeiten dafür noch nicht abgeschlossen sind, aus objectiven, weil diese Untersuchung besser eine selbständige Abhandlung ausmacht. Nur darf man bei dieser schwierigsten aller Fragen nicht von der Voraussetzung ausgehen, als ob hier Differenzen und Gleichheiten an sich schon etwas bewiesen. Derselbe Mann kann beim Angriff eines neuen Lehrobjects, wie das regnum Christi im Epheserbriefe, sich mit der neuen Gedankenentwickelung auch neuer Worte bedienen zu derselben Zeit, und in ganz verschie-

a) Vgl. Neander, Gesch. der apost. Zeit, S. 395 ff.

b) Nur Böttger (Beitr. III, S. 51) nimmt an, daß der sogenannte Epheserbrief schon auf einer früheren Reise zu Laodicea zurückgelassen sei, als bei Ueberbringung des Kolosserbriefes.



dener Zeit gleiche Wendungen für dieselben Gedanken gebrauchen. Die concreten Fälle sind zu erwägen. So z. B. könnte die kürzere Haustafel im Kolosserbriefe (3, 18—22), trotz ihrer ausführlicheren Parallelen im Epheserbriefe, Jahre später geschrieben sein, wenngleich Paulus seinen Epheserbrief nie wieder vor Augen gehabt, und mit noch wenigeren Abweichungen der Reihenfolge und des Ausdrucks. Die berührten Lebensverhältnisse sind zu wichtig, um nicht häufige Ermahnungen der Art nöthig zu machen, und hier sind gerade stereotype Mahnungsformen wirksam und eindrucksvoll; darum sind sie eine Kunst und ein Vorzug des Lehrenden. Mir scheint, so viel ich bis jetzt erkenne, die Verwandtschaft beider Briefe nicht auszuschließen, daß der Kolosserbrief ein Vierteljahr, selbst ein Halbjahr später geschrieben wurde, und diese Zeit reichte zu einer zweiten Reise des Tychicus zwischen Rom und Kleinasien aus. Beide Reisen konnten recht gut in denselben Sommer fallen. Das empfiehlt sogar die oben vorausgesetzte Situation.

Gegen die gleichzeitige Uebersendung beider Briefe spricht aber nicht allein Kol. 4, 16, sondern auch die Unwahrscheinlichkeit der Sache an sich. Wenn der Kolosserbrief wirklich eine so große Aehnlichkeit des Inhaltes besitzt, wie man doch behauptet, wenn manche Gelehrte sogar den Epheserbrief nur als eine erweiterte und verwässerte Nachbildung des ersteren gehalten haben, ja wenn die Aehnlichkeit beider Briefe auch nur so groß ist, um solche Meinungen bei scharfsinnigen Männern möglich zu machen; welchen Grund konnte dann der Apostel haben, die Gemeinde zu Kolossä von dem Collectivschreiben auszuschließen, während das nahegelegene Laodicea bei wahrscheinlich gleichen inneren Verhältnissen eingeschlossen war? Man antworte nicht: weil die Kolosser einen besonderen Brief erhielten. Wir wissen ja eben nicht, ob das gleichzeitig der Fall war oder nicht; wir fragen also wieder, warum schrieb denn Paulus einen besonderen Brief an die Kolosser, in dem er doch nur wesentlich dasselbe sagt? Das bleibt doch immer auffallend, während selbst die ihm so nahe stehende ephesinische Gemeinde keinen besonderen Brief erhielt. Und mehr als das, warum sollten gerade die Kolosser sich den Brief von Laodicea holen, während Tychicus den übrigen Gemeinden den Brief überbrachte und sie Abschriften nehmen

ließ. Selbst wenn die Kolosser noch einen besonderen Brief außerdem empfingen, blieb dennoch die gleiche Behandlung mit den übrigen Gemeinden in Betreff des auch für sie bestimmten Collectivschreibens das Natürliche. Die Sache selbst, wie der sprachliche Ausdruck Kol. 4, 16, fordern also gleichmäßig die Uebersendung des Kolosserbriefes auf einer anderen zweiten Reise des Tychicus.

Ephesus war die erste, Laodicea die letzte der Gemeinden, an welche Tychicus das Sendschreiben des Heidenapostels an die Heiden überbrachte. Das erinnert uns an die sieben Gemeinden der Offenbarung des Johannes, von denen ebenfalls Ephesus als die erste, Laodicea als letzte erscheint. Grund der Zusammenstellung dieser Gemeinden in der Apokalypse ist offenbar ein unter ihnen bestehender engerer Verband mit der apostolischen Gemeinde zu Ephesus, die durch den Aufenthalt des Johannes zu Ephesus ein nur größeres Gewicht unter den enger mit ihr verbundenen Gemeinden erlangen mußte. Ein engerer Gemeindeverband mit Ephesus war sicherlich auch der Grund, weshalb Paulus über dieselben durch Tychicus einen gemeinsamen Bericht erhielt und ein gemeinsames Schreiben an sie richtete, worin der Heidenapostel sein Vermächtnis an die Heiden niedergelegt hat. Die Vermuthung liegt also nahe, daß schon zur Zeit, als Paulus seinen Brief schrieb, etwa dieselben Gemeinden in solcher Verbindung mit Ephesus standen, und daß an diese jenes Schreiben überbracht worden ist.

Wir haben im Eingange dieser Abhandlung im Ignatius von Antiochien (ad Ephes. 12) den ältesten Zeugen für einen Brief des Paulus an die Epheser erkannt. Wie verhält sich nun diese Erkenntnis zu unserem Schlußresultat? Tritt jene Stelle des Ignatius demselben hindernd und beschränkend entgegen? Oder erhält sie selbst größeres Licht dadurch, daß sie vielleicht als Bestätigung dienen kann? Ich halte das Letztere für richtig und komme daher noch einmal auf die Stelle zurück. Παύλου συμμύσται τοῦ ἡγιασμένου ... ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν lesen wir dort, und haben oben dafür die Erklärung gefunden: „welcher mit einem ganzen Briefe eurer eingedenk ist“. Auch für diesen Ausdruck wäre der correctere „mit einem eigenen (ἰδίᾳ) Briefe“, falls Ignatius so schreiben konnte, er

durfte es aber nicht, wenn er wußte, daß der Brief nicht an die Epheser allein gerichtet, sondern ein Collectivschreiben war. Dieser Umstand würde den sonst befremdlichen Ausdruck motiviren. Freilich darf man auf ein rein stilistisches Moment keine wissenschaftliche Deduction bauen, doch mag es immer als mitwirkender Factor gelten. Dem sei aber wie ihm wolle, die Worte des Ignatius bleiben richtig, auch wenn der Thatbestand war, wie es sich hier ergeben hat.

Nachschrift.

Obgleich der Ort der Abfassung nicht in den Umfang dieser Abhandlung gehört, so wirft doch die Tradition, daß der Brief in Rom geschrieben sei, ihr Licht auch auf einzelne Punkte dieser zurück, wie sie von ihr aus Licht empfängt; ich füge daher noch eine kurze, dahin schlagende Bemerkung bei.

Athanasius (Opp. III, p. 194 ed. Bened.) sagt: *ταύτην ἐπιστέλλει ἀπὸ Ῥώμης, οὔπω μὲν αὐτοὺς ἑωρακώς, ἀκούσας δὲ μόνον περὶ αὐτῶν* (sc. *τῶν Ἐφεσίων*). Daraus folgt zweierlei: erstens, daß Athanasius die Adresse des Briefes gegen den Einwand zu rechtfertigen sucht, er sei, nach seiner Beschaffenheit, an ihm persönlich unbekannte Empfänger gerichtet. Ein solcher Einwand kann aber nur von Marcion und den Marcioniten erhoben sein, welche allein den Brief als an die Laodicener gerichtet überlieferten und damit der Tradition der Kirche entgegentraten. Vergleichen wir nun die oben besprochenen Stellen des Tertullian gegen den Marcion, so können wir wol mit Recht schließen, daß sich hier einer der von Marcion für seine Ansicht erhobenen Gründe erkennen läßt. Athanasius fühlte noch das Bedürfnis, gegen solche Gründe die Ueberlieferung der Kirche zu vertheidigen; Theodoret hatte es im fünften Jahrhundert nicht mehr, denn er sagt (praef. ad Eph. und zu 1, 15) nach Erwähnung der Ansicht Einiger, daß Paulus den Brief an die Epheser geschrieben habe, ehe er sie gesehen hätte: *ἀλλ' ἡ τῶν Ἀποστολικῶν πράξεων ἱστορία τούτων ἡμᾶς οὐδέτερον διδάσκει.* Zu den erwähnten Vertretern dieser Ansicht gehört auch Euthalius bei Zaccagni in Collect. mon. vet. eccl., p. 524. Diese Ansicht führte dann zur Annahme einer dritten oder vielmehr ersten römischen Gefangenschaft des Paulus, welche sonst unbezeugt ist und gegen die Geschichte verstößt.

Zweitens mußte dem Athanasius eine Ueberlieferung vorliegen, daß der Epheserbrief aus der römischen Gefangenschaft des Apostels herrührte, denn er hatte keinen Grund, die letzte bezeugte Gefangenschaft des Paulus zu vermuthen, da ihm daran liegen mußte, den Brief so früh als möglich anzusetzen. Eine solche Ueberlieferung des Ortes der Abfassung darf aber nicht gering angeschlagen werden. Daß die Resultate unserer Untersuchung sich wol damit einigen, brauche ich nicht weiter nachzuweisen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Psychologisch-moralische Bemerkungen

mit Bezug auf die Geschichte und Lehre vom Sündenfalle.

Von

D. K. H. Sack.

Man hat von verschiedenen Seiten gesagt, die biblische Geschichte vom Sündenfalle wiederhole sich in einem jeden Menschen, und dadurch werde die Wahrheit derselben bestätigt. Sinnlichkeit und Hoffart, die letztere als hochmüthiges Wissenwollen, seien ja noch immer die beiden Hauptreize zum Sündigen; und wenn scholastische Theologen darüber gestritten haben, ob die Sünde Adams gula oder superbia gewesen sei: so haben doch auch die, welche das Eine oder das Andere behaupteten, anerkennen müssen, daß die eine Sünde sich häufig mit der anderen verbinde. Aus Beobachtungen dieser Art allein kann nun zwar die Wahrheit der biblischen Erzählung nicht erwiesen, noch die Entstehung der Sünde der ersten Menschen hinreichend begriffen werden, da das in uns, ihren Nachkommen, Vorgehende insofern immer ein anderes ist, als wir mit einem Hange zum Unrecht, das Sünde ist, schon geboren werden, also jede von außen kommende Versuchung zur Lust oder zur Hoffart immer anknüpft an die innere Neigung, was bei unseren ersten Eltern nicht der Fall war, noch sein konnte, wenn man nicht den Schöpfer zum Urheber der Sünde machen will, was nach gesunden

theistischen Begriffen absolut abgewehrt werden muß. Dessenungeachtet wird wol kein schärfer Denkender die Analogie des in der Seele des erwachsenen Menschen, wie in der des Kindes, sich Ereignenden mit dem in Betreff der ersten Sünde Ueberlieferten für unbedeutend, d. h. unwichtig für das Verständnis des dritten Kapitels der Genesis, erachten. Und wenn es sich zeigen sollte, daß die psychologische Beobachtung über den Reiz zur Uebertretung des göttlichen Gebots und Rechts noch weiter fortgesetzt, schärfer gefaßt oder tiefer erkannt werden könnte: so würde auch die Annahme nicht zu kühn sein, daß das Verständnis der biblischen Erzählung erweitert und das Vertrauen auf deren Wahrheit dadurch in einem gewissen Grade gestärkt werden könnte.

Die folgenden Bemerkungen wollen ein Versuch sein, die Elemente des sündlichen Reizes, wie sie sich fortwährend in der Seele jedes Sündigenden finden, ganz abgesehen von der Größe oder Geringfügigkeit des Aeußerlichwerdens der Sünde, mehr einheitlich aufzufassen, als meines Wissens bisher geschehen ist.

1) Daß die Sünde nichts anderes sei als unordentliche Sinnlichkeit, die das Uebergewicht über die Vernunft gewonnen hat, muß schon nach jeder gründlicheren Erfahrung geleugnet werden. Nicht bloß in Erwachsenen findet sich jede sinnliche Uebertretung mehr oder minder gepaart mit Selbsterhöhung, Stolz und Haß, sondern schon bei Kindern ist der sinnliche Eigenwille wenigstens mit einem Minimum jener unsinnlichen Regungen gegen das Gesetz und die Idee des Guten verbunden; Eigensinn und Trotz latitiren auch da schon unter dem sinnlichen Gelüsten, wie denn auch oft dieses sich geringer zeigt, als der Trieb, das Verbotene zu thun, bloß weil es verboten ist. Woher nun kommt dieser Zusatz von Stolz und Selbsterhöhung zur sinnlichen Sünde, da diese, die unordentliche Sinnlichkeit einmal vorausgesetzt, für sich schon dahin zu führen scheint, das Böse zu thun, und da sie an sich nicht Selbsterhöhung, sondern nur in's Gewissen fallende Selbsterniedrigung zu sein scheint? Daher kommt er, sagen wir, weil in jeder Sinnlichkeitssünde wesentlich und ursprünglich ein Reiz zum W i s s e n, zum Erfahrenwollen, zum Erproben liegt, wie es sich denn wol verhalte mit dem sinnlichen Uebertreten des sittlichen Gebots, was denn eigentlich

dabei herauskommen werde, und ob es denn wahr sei, daß üble Folgen für Seele und Leben davon zu erwarten seien. Dieser Reiz des Wissenwollens ist immer ein Wissenwollen um das Gute und Böse, unter der vorausgesetzten Möglichkeit, das verbotene sinnliche Böse sei im Grunde kein Böses, sondern ebenfalls ein Gutes, nur eine andere Art des Guten, als welche das Gesetz gebietet. Hierin liegt dann auch die Voraussetzung, das gebotene Gute sei vielleicht selbst eine Art des Bösen, oder mit anderen Worten: Gutes und Böses im Bereiche sinnlicher Handlungen sei gar nicht wesentlich verschieden, wenigstens sei es des Versuchs werth, durch Erfahrung das verbotene Sinnliche kennen zu lernen, ob es vielleicht nicht böse sei, und also mit Unrecht verboten. Dieser Reiz des Wissenwollens, der sich bis in die scheinbar kleinsten, wie die größten sinnlichen Uebertretungen verfolgen läßt, ist nun an sich schon wesentlich Hochmuth, Selbsterhöhung, Selbsterhebung über das von Gott, oder doch von einem über uns stehenden Wesen, uns gegebene, in unserem Gewissen sich ankündigende Gesetz, ein Streben, unabhängig zu sein durch Wissen, Erfahren und Erkennen. Je unerfahrener über Gott und das Gute, je unwissender und kindischer der sinnlich sündigende Mensch ist: desto geringer ist die Sünde im Nachgeben gegen diesen Wissensreiz; je entwickelter das Denken, Erfahren und Urtheilen eines Menschen im ganzen ist: desto größer ist seine sinnliche Sünde; aber in beiden Fällen ist sie wesentlich zugleich Stolz und Unabhängigkeitsstreben. Die Sinnlichkeitssünde des gereiften Menschen ist gewöhnlich auch sichtbar Trotz und Stolz; der böse Wissensreiz des Kindes in seiner sinnlichen Uebertretung ist mehr Neugier, Keckheit, zugleich Regung der Denkkraft, immer aber auch Selbsterhöhung. Eine sinnliche Sünde ohne Wissensreiz von Seiten eines nicht irrsinnigen Menschen läßt sich gar nicht denken.

2) Forschen wir nun auf der anderen Seite nach dem Wesen der oft scheinbar ganz isolirt erscheinenden Sünden der Selbsterhöhung und Selbstüberhebung, so sind sie nicht nur, was jeder zugeben wird, an und für sich ein vermessenes Denken des Subjects über sich selbst und die Dinge, ein hochmüthiges Selbstbewußtsein und insofern die Befriedigung eines unreinen Wissenstriebes (denn auch

eine äußerliche Gewalthandlung kann ohne eine solche innere Selbsterhöhung sich nicht vollziehen), sondern sie sind auch, und darauf kommt es hier an, immer wesentlich und ursprünglich sündige Sinnlichkeit und Genußsucht. Denn von jedem Denken über sich selbst und die Welt, welches der Mensch außerhalb des Lebens in Gott, sich losmachend von der stärker oder schwächer sich ihm ankündigenden sittlichen Nothwendigkeit, Gott und sein Gesetz zugleich und zu oberst zu denken, vollzieht, verspricht sich der Mensch ein Selbstgefühl, einen Selbstgenuß, der, wie abstract auch dieses Denken und Sichdenken auch sei, immer wesentlich ein sinnlicher ist, weil die geistige Kraft des Menschen, sein ganzes Denken, getragen wird von seiner seelisch-leiblichen Individualität, von dieser umschlossen ist. Da nun die selbstische, unordentliche Ueberspannung irgend einer Seite des menschlichen Selbstgefühls auch die andere in krankhafte Aufregung mit hineinzieht, ja schon ausgeht von der verderbten Wurzel, dem alterirten Centrum des menschlichen Wesens: so ist das falsche Denken des Hochmüthigen immer zugleich sinnliche Lust in ihm, sei sie feiner oder gröber. Hieraus erklärt sich, daß einerseits ein stolzes Denken von sich selbst stets mit Eitelkeit verbunden ist, die, wie fein sie sei, doch ein sinnliches Wohlgefallen an dem Nichtigen der Existenz ist, andererseits, daß Menschen von großer, aber mit Selbstüberhebung geübter Denkkraft oftmals sogar einen Trotz auch auf ihre physische Kraft zeigen, und nicht selten auch zu sinnlichen Ausschweifungen geneigt sind, wie die Lebensgeschichte so vieler genialen Menschen im künstlerischen Gebiet und in einem politischen Revolutionszeitalter uns dies vor Augen stellt. Gibt es nicht auch im geselligen Leben, sofern es von religiöser Sittlichkeit nicht getragen wird, in weltlich-geistreichen Kreisen eine geistige Schwelgerei, in der das sinnlich-sündige Element, wie verfeinert oder verhüllt, gehegt wird? Die Sinnlichkeitssünde ist also nicht bloß verbunden mit der Sünde des hochmüthigen Denkens, sondern sie ist immer wesentlich mit in dieser. Dies gilt sowol vom abstracten Denken, wenn es vermessen ist, als von dem empirischen und praktischen Urtheilen, wenn die Gegenstände desselben ohne reine Selbstlosigkeit, mit mehr oder minder willkürlich-subjectiven Voraussetzungen, mit Vorurtheil oder täuschender Einbil-

ngskraft in's Auge gefaßt werden. Hieraus folgt zugleich, daß es vermessene Wissenwollen, wie es an sich unrecht und sündig weil es eine Losreißung von dem Leben und Denken in Gott dem Guten seines Gesetzes ist, eine Richtung auf ein solches ssen um das Böse in sich schließt, wobei dieses mehr oder minder dem Guten gleichgestellt, indem die Vorstellung gehegt wird, sei eigentlich nicht böse oder doch nicht schlechthin böse, sondern etwa weniger gut als das entgegengesetzte Gute; dieses sei also gewissem Maße auch das Böse, weil ebenso, wie dieses, Uebel Folge habend. Hieraus erklärt sich, daß die vermessensten und ligiösesten Gestalten des Wissenwollens, der absolute Pantheis-s und der systematisch-consequente Materialismus, den Satz des htunterschiedenseins des Guten und Bösen in sich schließen.

3) Die psychologische Betrachtung der Sünde, wie sie noch täglich menschlichen Seelen sich ereignet, gibt also, von beiden Seiten, der Sinnlichkeit und des Hochmuths, dasselbe Resultat, näm-. daß Sinnlichkeit und Selbsterhöhung nicht zufällig oder successiv mit einander verbinden, sondern daß sie ursprünglich und we-lich eins seien, eine Sünde, ein Unrecht, ein Gottwidriges, ches nur, je nach der individuellen Anlage der einzelnen Menschen, auch nach den ihnen von außen entgegentretenden Versuchungen, dem einen mehr als sinnliche Herabwürdigung, bei dem anderen r als vermessene Selbsterhöhung hervortritt. Was ist nun das heitliche von beidem, und wie ist es zu bezeichnen? Es ist die che Vorstellung, der unwahre Gedanke, das ungöttliche Sich-stwollen vermittelst eines Wahns: dies ist die gemeinschaftliche rzel jedes Heraustretens aus dem der menschlichen Seele inner- und äußerlich zum Bewußtsein gekommenen göttlichen Willen. ein solches Vorstellen, dieses verkehrte Denken, diese ungöttliche lensbewegung (denn jedes Denken participirt auch an einer solchen, n auch nur als Gewährenlassen einer Einwirkung auf unsere Sinne) in den Menschen komme und gekommen sei: dies wird niemals aus einer empirisch zu beobachtenden Einwirkung der enwelt auf seine Seele erklären lassen. Denn die materielle ßenwelt reicht keine Versuchung zu sündigen Gedanken dar, wenn t der Zunder dazu schon in der Seele ist. Die Verführung

eines Menschen durch den anderen setzt schon das Böse in der menschlichen Gattung voraus, schiebt also die Frage nur weiter hinaus. Weil also das Behaftetsein mit dem falschen Vorstellen, mit der Unwahrheit, mit Lüge und Sünde im weitesten Sinne des Wortes, wenn auch nur als Unvermeidlichkeit eines Minimum, in allen Menschen durch Abstammung von Vater und Mutter vorgefunden wird: so weisen die Thatsachen nicht bloß den theologischen, sondern auch den philosophischen Denker mit Nothwendigkeit auf die erste Sünde der Menschen, d. h. auf die Sünde der ersten Menschen, zurück. Da wir aber um diese nicht nur nicht durch Beobachtung etwas wissen können, sondern auch der Fall wegen der nothwendig (wenigstens von Theologen und Theisten) anzunehmenden Unschuld der ersten Menschen ein anderer ist, als bei den mit sündiger Schwäche geborenen Menschen: so kann es bei dem Zurückgehen auf die biblische Ueberlieferung vom Sündenfalle nur darauf ankommen: 1) inwiefern die darin enthaltenen Züge von dem Verhalten der ersten Menschen eine Analogie darbieten mit dem noch jetzt in dem sündigenden Menschen sich Ereignenden; und 2) wenn diese Analogie anerkannt werden muß: in welchem Maße dadurch das außer der Gleichheit mit den Versuchungen, die uns begegnen, dort Berichtete dadurch an Glaubwürdigkeit gewinne oder verliere.

Diese Fragen kürzlich in's Auge zu fassen, mit genauer Anschließung an das bisher Erkannte, versuchen wir in Folgendem:

1) Der Zustand der ersten Menschen kann nur gedacht werden als eine vollkommene Unschuld innerhalb des ihrer Natur mitgegebenen Bewußtseins von Gott als dem guten Schöpfer und Herrn ihrer und der sie umgebenden Natur: Unschuld, welcher das Bewußtsein einwohnte, durch fortwährendes Leben und Bleiben in Gott und seinem Willen, sowol zum fortschreitenden Wissen um ihn, als zum wachsenden Genusse alles Erfreuenden gelangen zu können und zu sollen. Gemäß diesem Zustande gab es für die ersten Menschen eine befriedigende Einheit ihres Wissens um Gott, sich selbst und die Natur, und ihrer Freude an Gott, sich selbst und der Natur. Es gab keinen Gegensatz zwischen Natürlichem

Uebernatürlichem für sie, weil die Natur in allem ihnen Gottes
te und Weisheit abspiegelte. Es gab ein Wissen um das sittlich
te nur als um ihr persönliches Bleiben in Gottes Willen; es
ein Wissen um das Böse nur als um die von Gott gewollte
ranke ihres Thuns; und diese Schranke, durch ein Verbot be-
net, konnte ihnen nur als Gutes erscheinen, weil sie von dem
öpfer alles sie umgebenden Guten kam. Diese Schranke zu
ken, war nicht etwas Böses, es war vielmehr eine Uebung ihres
ibens in Gott mit Denken, Fühlen und Wollen. Der Zustand
ersten Menschen wird demnach in zwiefacher Weise unrichtig
ichnet: einmal, wenn er vorgestellt wird als vollkommene Weis-
und Gerechtigkeit, wie wir sie bei Christus, ihn bloß als Mensch
achtet, finden, oder wie wir sie uns denken können in einem
h die Gnade ganz von der Sünde gereinigten und sittlich voll-
ten Menschen. Ein solcher Zustand würde mit der Absicht der
lichen Liebe, den Menschen durch Selbstthätigkeit zur vollen Gott-
lichkeit zu leiten, im Widerspruch stehen; auch wäre ein Abfall
einem solchen Zustande nicht denkbar. Aber auch die absolute
ichstellung der ersten Menschen mit den Kindern, wenn wir uns
diesen die Erbsünde hinwegdenken, kann nicht der richtige Be-
f von jenen sein, da sie ein Wissen um das Sein, Herrschen
Lieben Gottes nicht durch Reflexion, sondern durch unmittel-
s Leben, in sich trugen, und zugleich das Vermögen eines Herr-
ns über die Natur, unter Gott, und die sie dazu befähigende
sicht in die Dinge besaßen, wovon auch bei den unschuldigsten
dern nichts gefunden wird und nichts sein kann. Die ersten
nschen wußten genug, um gut und in Gottes Gemeinschaft han-
zu können, und sie wußten nur so um das Böse, daß es sei
Möglichkeit eines Thuns, durch das sie aufhören würden, in
t zu sein, worin doch ihre Freude bestand.

Wie geschah es nun, daß dieses Menschenpaar aus diesem Zu-
nde heraustreten konnte und heraustrat? Die Bibel sagt: Es
hah durch die Versuchung des bösen Feindes, welcher zu einem
iefachen, schlechthin in Eins Verbundenem, sie reizte: dem An-
hmen des sinnlichen Genusses, der ihnen verboten worden
, und der Gelangung zu einem gottgleichen Wissen (Gen. 3,

5. 6 a). Nur beides, als aus der einen verbotenen Handlung hervorgehend, konnte einen Reiz für die ersten Menschen bilden. Nicht der sinnliche Genuß für sich, denn in der Fülle des ihnen zum Genusse Gewährten und in der Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes zu Genießenden konnte ein einzelner nicht anders reizen, als eben durch das Nichtwissen, warum er verboten sei, also durch die Erwartung eines sie unabhängig machenden Wissens. Ein bloßes vermessenes Verlangen, mehr zu wissen, als sie in fortschreitendem Wandeln mit Gott erfahren und erkennen würden, für sich konnte nicht in ihre Seele kommen, da ihr Wissen um Gott und die Dinge als in ihm seiende im befriedigendsten Verhältnisse und Gleichgewichte mit dem Umfange ihrer Empfindung und Genußfähigkeit stand, das Mehrwissen also nur dann einen Reiz für sie haben konnte, wenn es ihnen als Erweiterung eines bisher unbekannten sinnlichen Genusses erschien. So entwickelte sich vermittelst der an sie herantretenden Versuchung auf eine geheimnißvoll das Innerste der beiden Seiten ihres Wesens, der denkenden und der sinnlichen, aufregende, zauberische Weise, der möglich stärkste, ja der einzig mögliche Reiz, der auf ihre Seele geübt werden konnte, und diesem Reize ungezwungen folgend fielen sie, die Sünde war geschehen und hinterließ unvertilgbare Spuren in ihrer Natur.

Diese Versuchung, wie sie nur von außen an sie kommen konnte, war nur möglich in der Gestalt der Lüge, denn bevor nicht das unmittelbare, in ihrem Gesamtzustande gegründete Vertrauen auf die Güte und Wahrheit Gottes erschüttert war, konnte es für sie

a) Die Uebersetzung von V. 6 bei Luther: „Und das Weib schauete an, daß von dem Baume gut zu essen wäre, und lieblich anzusehen, daß es ein lustiger Baum wäre, weil er klug machte", ebenso bei Meyer und Stier, ist wol entschieden vorzuziehen der de Wette'schen: „Und das Weib sah, daß der Baum gut zu essen, und daß er eine Lust für die Augen und der Baum lieblich anzuschauen war": theils deshalb, weil das zweite und dritte Glied des als Wahrnehmung des Weibes Bezeichneten völlig tautologisch wäre, theils weil das Hifil vor שְׂכַל in mehreren Stellen als causativ in der Bedeutung „klug machen" steht. Auch der Zusammenhang mit V. 5 und selbst V. 11, der Frage, wodurch Adam erkannt habe, daß er nackt sei, führt entschieden auf die Bedeutung „klug machen".

weder einen Reiz der Lust noch des Mehrwissens geben. Erst als ihnen vorgespiegelt wurde, das Wort des Verbots, welches an sie ergangen war, sei nicht gut, weil das Wort der Voraussetzung des Uebels, das auf die Uebertretung folgen werde, nicht wahr sei, also daß Gott nicht gut und nicht wahr sei, — erst da war es möglich, daß der zwiefache und doch einige Reiz, durch Wissen und Erproben des Verbotenen eine bisher unbekannte sinnliche Lust zu genießen, und der, durch eben diese Lust ein Wissen zu gewinnen, das sie hinfort von der einschränkenden Unterscheidung zwischen gut und böse befreien und so sie von Gott unabhängig machen werde, sie sündigen machte. Also Lüge, welche die Wahrheit ihres in Gott gegründeten Gedankenlebens vernichtete, Mistrauen, welches das kindliche Vertrauen tödtete, Unglaube, welcher die innere Kraft ihres Verharrens in Gott wegnahm, war die Wurzel der ersten Sünde.

Dies nun trifft auf das merkwürdigste mit dem zusammen, was wir auf psychologisch-empirischen Wege als die fortwährende Ursache aller menschlichen Sünde gefunden haben, nämlich daß ein falscher Gedanke, eine nichtige Vorstellung einer jeden entweder sinnlichen oder Selbsterhöhungs-Sünde zum Grunde liegt, immer beides erzeugt, und immer wesentlich Unglaube an Gott und Mistrauen gegen sein Wort ist. Absolut ist die Gleichheit zwischen der in der biblischen Ueberlieferung enthaltenen Entstehung der Sünde und der der einzelnen Sünden der nachfolgenden Geschlechter allerdings nicht, denn in jener ist die Versuchung eine bloß von außen kommende, in dieser ist sie zwar auch durch Aeußeres, Angeschautes, Gehörtes, Vorgespiegeltes bedingt, aber immer zugleich an schon innerlich vorhandenes Unwahres und Unreines anknüpfend, wie oft auch das eine vor dem anderen den Vorsprung habe. Aber diese Ungleichheit, wie sie nothwendig in dem von uns anzuerkennenden Unschuldsstande unserer ersten Eltern gegründet ist, wird überwogen durch die Gleichheit der wesentlichen Elemente der Sünde auf beiden Gebieten, und gerade durch das von uns nachgewiesene Zusammen- und Einssein des Wissens- und des Lusttriebes, während diese Gleichheit nicht gehörig eingesehen werden kann, wenn man in Bezug auf das eine oder andere Gebiet entweder bloß Sinnlichkeit oder bloß Hochmuth als das Wesen der Sünde betrachtet.

2) Wir leugnen damit keineswegs, daß auch unter Anerkenn
dieser Analogie die Entstehung der ersten Sünde für uns
begreifliches enthalte, aber nur so, wie es Unbegreifliches, begrif
nicht völlig zu Erfassendes in dem religiös-moralischen Ge
überhaupt gibt, was dennoch verständlich, also nicht absolut
begreiflich ist, und wie es noch stets in jeder größeren oder klein
Sünde, die in der Welt begangen wird, Unbegreifliches gibt, so
der mehr oder minder gegen sich selbst aufrichtige Mensch oftm
sich gedrungen fühlt, zu sich selbst zu sagen: Es ist mir unbeg
lich, wie ich dieses Unrecht, diese Verfehlung, diese Sünde
begehen können. In dieser Beziehung hat auch der nie zu
gessende Daub geurtheilt, das Böse sei unbegreiflich, es sei
Wunder, aber eben ein böses Wunder [a]). Bei dieser Lage
Dinge möchten wir wol umsoweniger Ursache haben, durch
sozusagen mehr äußerlich Seltsame und Unbegreifliche in
biblischen Erzählung, das Reden der Schlange und das Orga
derselben im Dienste des Vaters der Lüge, uns ein Mißtr
gegen die Wahrheit und Thatsächlichkeit der biblischen Ueberliefe
einflößen zu lassen. Beides, die Gleichheit und die Ungleic
mit dem, was wir in uns und unter uns täglich erleben, is
schlagend und so verständlich, daß das Einzelne dabei billig auf
beruht. Uns wenigstens erscheint es als unmöglich, dasjenige
einen Mythus anzusehen, worin (wie doch in jedem Mythus)
eine in Geschichte eingehüllte Idee vorgetragen wird, sondern et
was das Gegentheil aller Idee ist, das Böse, welches immer
Factum ist, als zuerst in die Welt gekommen berichtet wird. U
gens hat der Verfasser dieses Aufsatzes sich nicht zum Zwecke
stellt, als Kritiker und Exeget über das dritte Kapitel der Ge
zu sprechen.

Wir gehen nunmehr zu einigen praktisch-moralischen Folgeru
aus den von uns aufgestellten Sätzen über.

1) Wem es Ernst ist mit seiner sittlichen Bewahrung und

a) Vgl. Daubs Judas Ischarioth, Heft II (1818), S. 99.

ung, namentlich wenn er sich unter den Einfluß der Gnade des
ngeliums stellt: der halte fern von jedem an sich rechtmäßigen
lichen Genusse, wie er aufgenommen werden kann in das sittlich-
iöse Leben der Besonnenheit und der Liebe (der christlichen Er-
ung dessen, was den Alten σωφροσύνη war), ein abstractes
ectiren darüber, ob und inwiefern dieser Genuß gut sei oder
, ein Wissen- und Begreifenwollen sowol des darin liegenden
en, als des daran sich möglicherweise knüpfenden Bösen: eine
tung, bei welcher man das Gute desselben unnatürlich zu po-
ren, oder den möglichen Misbrauch durch Vorstellen und Denken
n sogar herbeizuführen in Gefahr ist. Er genieße kindlich
bar, einfach und fröhlich, und gerade deshalb mäßig, nichts
ndartiges, Vornehmes, geistreich Idealisirendes hineinmischend.
solches Begreifenwollen des Genusses der Natur, der Speise
des Trankes, des leiblichen Wohlgefühls, ist stets ein mehr
minder krankhaftes und eitles Wissenwollen des Empirischen
inem Zusammenhange mit dem Geistigen, und ist nicht nur
ntisch, sondern hochmüthig und ein feinerer Selbstgenuß durch
eln, durch Heraustreten aus dankbarer Hinnahme aus der
d Gottes. Hierhin gehört das ganze Gebiet einer sich vom
nden Leben ablösenden eitlen, leeren, spitzfindigen Grübelei und
exion, welches so erkältend auf das Gefühl, so schwächend auf
en und Handeln wirkt und verwandt ist mit dem, was ein
er Dichter „des Gedankens Blässe" nennt. Aber auch die
gier, welche sich an die Anregungen des Umgangs und Ge-
chs im gemeinen Leben anknüpft, gehört hierher, denn warum
man zu irgend einer natürlichen Anschauung nun noch etwas
licherweise dahinter Liegendes wissen wollen? Auch die aber-
bische und falsch-theosophische Grübelei hat hier ihre Wurzel.
and, der überall nachdenken und begreifen will, wo er nur zu
, zu hören, zu empfinden und seine gesunden Sinne zu ge-
chen angewiesen ist, der auf ein einzelnes Ding pseudo-philo-
rend hinstarrt, es isolirend, ist auf dem Wege, den Verstand
erlieren, wovon dann der Anfang im Wissensdünkel lag.

Bei dem Bestreben, Wissen zu erlangen, sei es in der Be-
llung der Dinge des gemeinen Lebens, sei es in wissenschaft-

licher Behandlung empirischer Gebiete oder allgemeiner Ideen,
man sich, das Denken in solche Nebenwege gerathen zu lassen
welchen sich ein egoistischer Selbstgenuß oder sinnliche Lust an
Dingen einmischt. Deshalb ist eine klare, reinlich-objective
schauung aller natürlichen Verhältnisse so wichtig, ohne daß
nicht dazu gehöriger Nebengedanke, wie lockend er sei, den
verfälsche. Hierhin gehört jede selbstisch unterhaltene Vorausse
bei Untersuchung wissenschaftlicher Fragen, die sogleich zum
urtheil wird, jede Vorausentscheidung des Ergebnisses, ja schon
Hinsehen auf den Erfolg, den eine Untersuchung, eine ge
Arbeit in dem Kreise der Beurtheilenden haben werde. Auc
geflissentliches, besonders ein selbstgefälliges Zurücksehen au
vollbrachte Arbeit kann unseren Geist in eine eitle, also auch in
sinnliche Lust hineinziehen, entgegen jenem schönen, wahrhaft
giösen, freilich nicht leicht zu befolgenden Grundsatze eines der
französischen Jansenisten: „Wenn man etwas gethan hat,
man es in Gott vergessen." Noch gefährlicher ist die Steig
der Seelen- und Geisteskräfte, deren man zu einer schriftsteller
Arbeit bedarf, durch den Genuß geistiger Getränke, wodurc
Arbeit schon in ungesunder Weise beginnt. Es soll natürlich
nicht behauptet werden, daß ein die geistige Anstrengung naturg
begleitendes seelisch-sinnliches Selbstgefühl Sünde sei; vielme
gehöriger Unterordnung ist ein solches gut, ein Geschenk der
lichen Güte.

3) Poesie und Kunst bezwecken an sich weder Wissen noch
lichen Genuß, regen aber Gedanken und Urtheile, Empfind
und sinnliche Wahrnehmungen an, wie denn alle Kunst auf
Erscheinung des Geistigen in sinnlicher Gestalt beruht. Wer
ohne reinen Sinn für das Schöne sich mit Poesie und Kuns
faßt, sei es producirend oder betrachtend, der ist auch der dopp
Versuchung ausgesetzt, theils die Idee eines Kunstwerkes mi
stracten Gedanken erfassen, theils die Form desselben mit si
ungeläutertem Gefühl genießen zu wollen. Hierauf beruht
Verfall und der Misbrauch der Kunst, welcher dann wieder
Verirrungen eitler Grübelei und verfeinerter Genußsucht Vor
leistet. Z. B. der Roman ist ein poetisches Werk, soll es

enn er nun so geschrieben wird, daß die menschliche Seele ent-
eder als berufen zu einer stolzen Selbstgenügsamkeit und Unab-
ingigkeit von Gott, oder als berechtigt zum vorherrschenden Sin-
ngenuß erscheint: dann wirkt er zerstörend für das wahre Leben
r Seele.

4) Da das pädagogische Gebiet in weiterem Sinne auch zum
oralischen gehört: so lassen wir hier einige Bemerkungen über
Bekämpfung der Genußsucht und der Selbsterhöhung der Jugend
rch die Erziehung folgen. Jedes Vergnügen, jeder Sinnengenuß,
lcher der Jugend zu gewähren ist, werde recht fern gehalten von
ler Reflexion und Klügelei, er bleibe unbefangen, frisch, fröhlich,
dlich, in welcher Beziehung die gymnastische Uebung in Gemein-
aft von großem Werthe ist, vorausgesetzt, daß Waghalsigkeit und
stentation ausgeschlossen sei. Sodann kommt es bei der Ent-
ckelung der geistigen Kräfte der Jugend, der Ausbildung ihres
rstandes darauf an, daß sie nicht durch den Reiz sinnlicher Be-
nungen und verheißener Genüsse dazu angespornt werde, auch
ht durch die Ertheilung eitlen Lobes des Talents und der Er-
ge desselben, sondern bloß durch Anerkennung der sittlichen Treue
d Anstrengung, die sich darin bewährt hat, vorausgesetzt daß
Geist nicht überspannt werde, nicht eine unglückliche Frühreife
kindlichen oder jugendlichen Geist in Gebiete einführe, die ihn
r sein eigentliches Vermögen täuschen. Das Wissen erscheine
Jugend niemals als höchste Bestimmung oder als Selbstgenuß
Seele, sondern einerseits stets in Bezug auf den höchsten Gegen-
nd der Erkenntnis, den zu liebenden Gott, andererseits in Ueber-
stimmung mit kräftig handelndem Leben, und das Lernen und
senschaftliche Bemühen sei selbst ein solches. Deshalb ist es
h so wichtig, daß bei Einführung der männlichen Jugend in
Welt der altklassischen Literatur weder die Autonomie noch die
rmschönheit der Alten ihr als das Höchste vor Augen gestellt
de, denn jene würde in dieser Weise ihren Dünkel, diese ihre
nnlichkeit in Versuchung bringen. Gewiß kann dieser zwiefache
weg nur vermieden werden, wenn das religiöse Element, der
olute sittliche Werth des echten Glaubens und freien Gehor-

chens, die gründliche Erkenntnis Gottes und Jesu Christi, dur
einen Religionsunterricht gefördert wird, welcher nicht nur neb
anderem Unterricht als ein einzelner vorkommt, sondern, inde
er zum religiösen Zusammenleben der Schule wird, alle ande
Belehrung durchdringt und dem Sinne für Wissenschaft, Literat
und Vaterland erst die rechte Weihe gibt.

Recensionen.



1.

Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie besonders in Deutschland, nach ihrer principiellen Bewegung und im Zusammenhange mit dem religiösen, sittlichen und intellectuellen Leben betrachtet. (Auf Veranlassung und mit Unterstützung Sr. Majestät des Königs von Baiern Maximilian II. herausgegeben durch die historische Commission bei der Königl. Academie der Wissenschaften.) München 1867.

Eine Ehre für die protestantische Theologie ist dieses Werk von nem katholischen Beurtheiler genannt worden; wie viel weniger rf ein protestantischer Theologe sich diesem Urtheil entziehen. Daß ir es in diesem Werke mit einem Theologen zu thun haben, der ines Gegenstandes Meister ist, sollten auch diejenigen nicht vernnen, welche sich zu starkem Widerspruche gegen dasselbe genöthigt hen. Auch wir werden uns nicht unbedingt einverstanden erklären nnen, immer aber nur so, daß das eben ausgesprochene Gesamttheil über dieses vorzügliche Werk ungeschmälert bleibt.

Die Oekonomie ist diese: Erstes Buch: Die Urzeit des Protantismus. Erster Hauptabschnitt: Die Vorbereitung des angelischen Princips in negativer und positiver Beziehung. Zweiter auptabschnitt: Die Reformation in ihrer anfänglichen Einheit d principiellen Grundlage 1517—1525. Dritter Haupt-

abschnitt: Die Ausgestaltung des doppelten evangelischen Lehr-
begriffs bis zum symbolischen Abschluß, 1530—1580 und 161
Zweites Buch: Das Sonderleben der beiden evangelischen Con-
fessionen und die Wiederauflösung des reformatorischen Princip
vom siebzehnten Jahrhundert an bis zum Anfang des neunzehnte
Drittes Buch: Das neunzehnte Jahrhundert oder die Regen-
ration der evangelischen Theologie.

Mancher möchte meinen, daß nach so vielen gründlichen Fo
schungen über das Reformationszeitalter, insbesondere die Leh
Luthers, der Verfasser seine Aufgabe hätte beschränken, von de
Abschnitt über die Urzeit des Protestantismus hätte abstrahiren u
sogleich mit dem dritten Hauptabschnitt hätte beginnen könn
Allein auf das Princip der protestantischen Kirche kam es bei ein
Entwickelungsgeschichte derselben an, und wie verschieden dieses
faßt wird, ist bekannt. Mit jenem philosophischen Blicke, welc
aus dem Fortgange und dem Ende einer Entwickelungsreihe
Anfang derselben tiefer zu verstehen sucht, hat der Verfasser d
reformatorischen Princip seine ganze Aufmerksamkeit zugewendet u
ist durch das Resultat dieser Forschung in den Stand gesetzt word
die verschiedenen Epochen der kirchlichen Entwickelung als Entwic
lungsstufen des Princips darzuthun. In seinen Untersuchung
über das Princip der Reformation gibt er uns nichts neues, s
dern die von ihm in seiner Abhandlung „über das innere V
hältnis der Principien des Protestantismus" zuerst begründete u
seitdem großentheils anerkannte Ansicht über das formale und m
teriale Princip in seiner einheitlichen Wechselbeziehung. Gehen
dem Gange der Geschichte nach, so ist es die vom heiligen Ge
in der Schrift bezeugte Rechtfertigung des Sünders vor Gott du
den Glauben an Christum gewesen, durch welche Luther in sein
Herzen gewiß geworden, daß die Schrift Gottes Wort sei.
hat das formale Princip in ihm das materiale Princip erzeu
aber durch das materiale Princip seine göttliche Bestätigung
halten. Die Rechtfertigung durch den Glauben an die Gnade Got
in Christo und der Glaube an die Göttlichkeit des Zeugnisses h
liger Schrift von dieser Heilsthatsache — beides in Wechselbeziehu
und sich einander voraussetzend, ist der einheitliche Grundgedan

ıs welchem die Reformation hervorgegangen. „Man darf als die
rungene Gemeinüberzeugung der neueren Theologie bezeichnen, daß
: beiden Seiten des protestantischen Princips als unterschiedene
eichmäßig anzuerkennen sind, und weder in der Art der alten
rthodoxie mit Berufung auf das an die heilige Schrift gekettete
stimonium spiritus sancti für die Inspiration ihrer göttlichen
rm, noch in der Art des sogenannten biblischen Supranaturalis-
ıs unter Berufung auf rationale oder historische Demonstration,
heilige Schrift zum alleinigen Princip des Protestantismus dürfe
nacht werden wollen. Ferner daß einerseits die heilige Schrift
rch sich selbst auf die gläubige Persönlichkeit hinweist, deren Er-
hung sie dienen will, und die allein, sind die übrigen Erforder-
se vorhanden, der Arbeit der Auslegung und der kritischen Unter-
hung des wahrhaft Kanonischen und Normativen gewachsen ist,
) daß umgekehrt der evangelische Glaube der heiligen Schrift
arf, sowol zu seiner Entstehung, als zu seinem Bestehen und
cherten Wachstum an Kraft und Erkenntnis, wie überhaupt für
historisch geschärftes, der Gefahr des Subjectivismus und der
bildung entrücktes, vielmehr subjectiv-objectives Bewußtsein."
: weitere Entwickelung und Rechtfertigung dieser Sätze geben die
schnitte von S. 220—251. Von dieser Auffassung des refor-
torischen Standpunktes aus gewinnt der Verfasser das Verständ-
der Epochen der Geschichte des Protestantismus. Sie zerfällt
: 1) in die Periode der einseitigen Objectivität, die Herrschaft
einseitigen Schriftprincips; 2) in die der einseitigen Subjectivi-
von 1700—1800, die Herrschaft des einseitigen Subjectivismus,
welche auch die Philosophie der Subjectivität (Kant, Fichte,
obi) mit einbegriffen wird; 3) das neunzehnte Jahrhundert oder
Regeneration der evangelischen Theologie durch erneuten Zu-
mmenschluß des formalen und materialen Princips.

Je größer die Bedeutung dieser Bestimmung des Princips für
gesamte Werk, desto mehr wird sich von verschiedenen Seiten
der Widerspruch dagegen erheben, wie es auch bereits ge-
hen ist.

Ein speculativer Rationalismus, welchem das Mistrauen eines
entirenden Confessionalismus leicht das Ohr leihen wird, wird

hier nur eine in theologisch-positive Formulirung verhüllte Geschicht
des Fortschritts des menschlichen Geistes zur Autonomie finden.
Den ersten Schritt zu diesem Ziele thut derselbe durch die Refor-
mation, indem er auf Grund des durch die Schrift in ihm er-
zeugten Geistes der Kindschaft statt der Kirche die Schrift zu seinem
normativen Principe erhebt. Durch die erstarrte Objectivität de
lutherischen Scholastik wird im siebenzehnten Jahrhundert dieses Jo
der Schriftautorität bis zu dem Grade restringirt, daß dieselbe de
nach Befreiung strebenden Geiste nicht weniger unerträglich geworden
als vorher das Joch der Kirche, weshalb schon der Pietism
dasselbe zu lockern strebt, bis im achtzehnten Jahrhundert die Au
klärung die heteronomische Fessel völlig löst und der Geist in sein
Selbstbefreiung sich sein Object selbst setzt (vgl. Baurs Dogmen
gesch. [2. Aufl.], § 113). — Wiewol der philosophische Standpunk
von welchem der Verfasser hergekommen, der auch hier, wie si
zeigen wird, sich nicht ganz verbirgt, solcher Verdächtigung Anha
geben könnte — die ganze bisherige literarische Thätigkeit Dorne
und auch vorliegendes Werk zeigt, wie unbegründet dieselbe wär
Weder ist in demselben der Ausgangspunkt der Entwickelung e
intellectueller — vielmehr ist es ja eine praktische Erfahrungsth
sache im Leben des Reformators —, noch verläuft der Entwic
lungsproceß an einem intellectuellen Faden, noch auch ist das Zi
auf welches die Entwickelung hinstrebt, ein intellectualistischer Stan
punkt. Die über der Entwickelung waltende Macht ist auch ni
die sich selbst explicirende Idee, nicht bloß eine Kette wirkend
Ursachen, sondern eine nach Zwecken wirkende und schon am Anfa
ihren Zweck setzende Vorsehung. Mehrfach und unmisverstän
lich spricht sich dieses bei dem Verfasser aus (vgl. S. 199. 37
522. 767).

Dennoch ist vom Standpunkte der Dogmatik des siebenzehnt
Jahrhunderts oder auch des Supranaturalismus wenigstens d
Vorwurf dem Verfasser und in dem Verfasser der „Unionstheologi
gemacht worden, den seiner Kindschaft gewiß gewordenen Glaub
von der Autorität des Schriftprincips unabhängig gemacht zu hab
(vgl. den Aufsatz „Die Rechtfertigung als Princip der lutherisch
Kirche", Ev. Krchz. 1867, Nr. 66). „Nach der Unionsanschauun

hält sich der rechtfertigende Glaube nicht in dem Formalprincip
on der alleinigen Geltung der heiligen Schrift, sondern er löst
ch von demselben und erhebt sich über die Schrift. Nach der
nionsanschauung hat auf der Höhe jener Glaubensgewißheit das
ort Gottes nur soweit eine Bedeutung, wie der Glaube dasselbe
h aneignet und zum Eigentum menschlicher Ueberzeugung gemacht
t; nach der lutherischen Lehre bleibt das Wort Gottes auf
len Stufen des Glaubenslebens über dem Gläubigen stehen und
füllt ihn aus dieser göttlichen Ueberordnung mit Kraft aus der
öhe" (a. a. O., S. 816). Aber mehrfache Aussprüche des vor-
genden Werkes sprechen das directe Gegentheil aus. Allerdings
ßt es S. 248: „Der Glaube schließt sich mit der Schrift als
t dem zusammen, was ihn als Wahrheit constituirt, und was
n kraft eigener Erkenntnis und Erfahrung Norm und Antrieb
m gesunden Wachstum wird". Darauf folgen aber die Worte:
Die Mittel, die der Erzeugung des Glaubens ge-
ent haben, Wort und Sacrament, werden nicht mü-
g, nachdem er erzeugt ist. Was geboren ist, das muß
achsen, der Glaube im Kampf mit dem alten Menschen, das
achstum geschieht durch Nahrung; der Glaube bedarf derselben
ittel, die ihn in's Dasein riefen". Mit anscheinend schärferen
affen wird dem Dorner'schen Glaubensprincip von demjenigen
tholischen Polemiker zugesetzt, welcher sich selbst charakterisirt,
em er das Dorner'sche Werk unter den Gesichtspunkt einer par-
schen „Tendenzschrift für die Schleiermacher'sche Unionstheorie"
llt (H. Hagemann im Bonner Literaturblatt). Seine An-
ffswaffen entlehnt er aus der Strauß'schen Dogmatik. Den
desstoß führen die bekannten Strauß'schen Worte: „Woran aber
rd das Zeugnis der Schrift als wahr erkannt? daran, daß es
von dem untrüglichen Gotte eingegebenes ist; und die göttliche
ngebung der Schrift woran? an dem inneren Zeugnis des
iligen Geistes, der, wenn er die Schrift liest, sein eigenes
erk in ihr wieder erkennt. Gut, aber daß dieses Zeugnis in uns
rklich vom heiligen Geist und nicht von unserm eigenen, oder
r einem bösen und täuschenden außer uns herrühre, was soll
s hievon überzeugen? —" Indem der Kritiker diese Sonde dem

Dorner'schen Princip einsetzt, fährt er fort, daß freilich Dorne
selbst diesem göttlich-menschlichen Zeugnisse nur eine relativ
Selbständigkeit zuschreibe, daß er es an die heilige Schrift bind
eben dadurch aber die Sache nur schlimmer mache, indem er de
Glauben schon vor seiner Berührung mit der heiligen Schrift eine
bestimmten Inhalt gibt, das Bewußtsein der Rechtfertigung v
Gott durch den Glauben. „Er sondert etwas aus", heißt es, „da
schon vor und unabhängig von der heiligen Schrift Gegenstand d
inneren Erfahrung geworden ist. Wie kann man aber glaube
mit einem solchen Princip der inneren Erfahrung der Einbildun
und Bodenlosigkeit der Sekten den Weg verlegt zu haben, nachde
man ihnen zuvor die Thüre geöffnet hat? Auf demselben Weg
wie Dorner zu seiner Rechtfertigung, kann auch der Mormone
prophet zu allen seinen inneren Offenbarungen gelangen, und Dorn
hat kein Recht, dem Geiste, der weht, wo er will, eine Grenze
setzen". Schon „vor seiner Berührung mit der heiligen Schr
soll Dorner dem Glauben den bestimmten Inhalt der Rechtfertigu
vor Gott geben?" — Woher hat der Kritiker dieses genomme
der einige Seiten vorher selbst die Dorner'sche Ansicht so referi
(S. 48): „Doch fahren wir fort in der Entwickelung der Pri
cipienlehre Dorners. Das erste, was somit hervorgerufen, sei d
Glaube an Christum, als den Erlöser (oder die Erfahrung d
Rechtfertigung vor Gott im Glauben an ihn), dessen Entstehu
die heilige Schrift als Gnadenmittel und historische Urkunde v
Christo mittelbar oder unmittelbar diene, der aber auch, wenn
die göttliche Gewißheit von dem in Christo zu findenden Heile g
wonnen, nicht anders könne, als auch den Schriften der Gesandt
Christi in freier Unterwerfung eine normative Aut
rität zuzuschreiben". Anfang und Ende der Heilsentwickelu
ist nach Dorner Erzeugnis des in der Schrift bezeugten göttlich
Inhaltes, aber nicht so ist die Sache darzustellen, wie es bei Strau
geschieht, daß auf der einen Seite die Schrift als Buch, abgeseh
von ihrem Inhalte, und auf der anderen Seite das Zeugnis d
Geistes im Herzen, wiederum abgesehen von seinem Inhal
und von dem bestimmten Proceß, in welchem es sich vollzieht, g
stellt würde, sondern wie Klaiber in dem trefflichen Aufsatz üb

as testimonium spiritus s. (in den Jahrbb. f. d. Theol. 1857, S. 12) sagt, auf der einen Seite das Buch mit seinem bestimmten Inhalt gesetzt wird, und auf der anderen Seite ein bestimmter subjectiver Proceß, durch welchen hindurch der heilige Geist dem Subject über jenen Inhalt Zeugnis gibt. Dieser Proceß aber ist das subjective Lebendigwerden jenes Inhaltes, welches geschieht durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes, so daß eben darin jener Inhalt sich selbst auf schlechthinige Weise bezeugt. Daher der Satz: „Der Geist zeugt für die Schrift“, immer den anderen zu seinem Correlat hat: „Der Inhalt der Schrift zeugt für sich selbst, eben indem er sich im Menschen erzeugt.“ Und schon Nitzsch gegen Delbrück (S. 66): „Daß das Wort Gottes sich denen, welche überhaupt sittlich und geistig so geartet sind, daß sie es empfangen können, in dem Grade sich selbst beweist, in welchem sie durch dasselbe gezeugt, d. h. überhaupt auf eine höhere Lebensstufe erhoben werden, dieses ist unstreitig der letzte Grund, auf welchen sich der Protestantismus im Streite nach jeder Seite hin zurückzieht.“

Unsererseits haben wir nun folgendes Bedenken gegen die Dorner'sche Bestimmung des Princips auszusprechen. Eine Geschichte der protestantischen Theologie soll uns gegeben werden — hat eine solche nicht ebensosehr das reformirte, wie das lutherische Princip zu berücksichtigen und, wenn möglich, ihre beiderseitige Einheit nachzuweisen? In der paulinischen Fassung Luthers „der Glaube an die durch die Rechtfertigung erlangte Kindschaft“ kennen jedoch Zwingli und Calvin das Glaubensprincip nicht. Bei Zwingli hat es nach Angabe des Verfassers zum materialen Inhalt „die Ehre Gottes“; bei Calvin „Gottes Eigenschaften und Verheißungen“. Wäre nicht also hiernach der Ausdruck für das gemeinsame reformatorische Princip dieser: „der durch das Zeugnis des Geistes erzeugte Glaube an die Göttlichkeit des Heilsinhaltes der heiligen Schrift“? In dem mehr oder weniger tiefen Verständnisse dieses Heilsinhaltes aber liegt dann eine Abstufung des reformatorischen Bekenntnisses.

Tiefer- und weitergreifend ist folgendes Bedenken, welches wir nicht verhehlen dürfen. Wir haben dieser Geschichte der Theologie bezeugt, daß der Entwickelungsproceß nicht an einem intellectuellen

Faden verlaufe, und daß auch das Ziel, auf welches die Entwicke-
lung hinstrebt, nicht auf einen intellectualistischen Standpunkt hin-
weise. Daß das letztere nicht der Fall sei, glauben wir aufrecht
halten zu können. Nicht so das erstere. Wiewol wir den Ver-
fasser von der Hegel'schen dialektischen Geschichtsconstruction un
dem Intellectualismus dieses Systemes freisprechen, dennoch müsse
wir hier bekennen, daß er sich, wie es uns erscheint, noch nic
völlig von demselben freigemacht. Hierin hat namentlich jene be
denkliche Stellung den Grund, welche der Philosophie im theol
gischen Processe angewiesen wird. Schon auf den ersten Blick wi
den Leser befremden, im dritten Abschnitte der zweiten Abtheilun
die philosophischen Systeme von Wolff, Kant, Fichte, Jacobi de
dogmatischen Entwickelungsprocesse der Theologie als berechtig
Glieder eingefügt zu sehen. Die fördernden Einflüsse derselben a
die Ausbildung der Theologie sind selbstverständlich, wie bei all
Häresieen, zuzugeben. Aber nothwendige Entwickelungsglied
sind doch solche Systeme nicht, von denen der Verfasser selbst sa
daß sie „fremd, ja feindlich gegen das Christentum gestanden
Oder — es müßte denn nicht bloß die Endlichkeit mit ihr
Schranken, sondern, wie es freilich die Speculation thut, die Sün
selbst als nothwendiges Entwickelungsglied der Geschichte betrach
werden. Vergleiche S. 767, wo der Verfasser sagt: „Die Phi
sophie ließ sich zwar in dem betrachteten Zeitabschnitte meist frem
oder gar feindlich gegen das Christentum an, gleichwol steht il
Arbeit in höherem Dienste und bildet einen regelmäßig fo
schreitenden Proceß, der nicht bloß Verlust, sondern auch Gewi
war." Das Kant'sche System, welchem, wie es S. 743 hei
„die Religion nur ein Mittel der Moral, dessen es nicht bedürf
müßte, denn der Vernunft an sich kommt Autonomie, wie A
tarkie zu", welches „einen Gott hat, der möglicherweise sein D
sein nur als Regulativ der Vernunft hat, von dessen objectiv
Sein wir nichts wissen" — dieses System wäre ein regelmäßig
Glied im Proceß der theologischen Entwickelung? Ruht di
Schätzung antichristlicher Erscheinungen auf einer anderen Bas
als die Hegel'sche Dogmengeschichte? Das Heterogene in der Iden
ficirung des theologischen und des philosophischen Princips sche

h auch dem Verfasser nicht verborgen zu haben, denn an meh-
ren Stellen wird nur von einem prototypischen Verhältnisse
r theologischen Principienentwickelung und der philosophischen ge-
rochen. „Und doch", heißt es S. 742, „war in dem Kant'schen
ysteme ein Kern, der ihm eine innere Wahlverwandtschaft mit
m reformatorischen zuweist. Das ist einerseits das heiße und
innliche Verlangen nach Gewißheit über die höchsten Angelegen-
iten des menschlichen Lebens und andererseits die ethische Richtung
nes Systemes, die einer noch zu wenig durchgearbeiteten Seite
s protestantischen Principes Raum schaffen und dadurch eine Re-
neration der Theologie kräftig anbahnen sollte. Er kehrte die
eite hervor, die von der alten Theologie zu ihrem Schaden ver-
umt war: das Gewissen und das persönliche Bewußtsein von
r inneren Güte des Guten. War das nicht der Richtung der
formation auf das Heil und der persönlichen Aneignung des
ils befreundet?" Sollte jedoch diese Frage nicht vielmehr eine
age sein, die der Verfasser nicht sowol seinen Lesern, als sich
bst vorgelegt hat? Nein! nicht als geradlinige, mit dialektischer
othwendigkeit verlaufende Fortentwickelung des theologischen Prin-
ienstreites können wir jene bloß aus dem intellectuellen Factor
vorgegangenen rationalistischen Systeme ansehen, sondern nur
s Entwickelung des autonomischen Vernunftinteresses.
, für die Mistrauischen, zu welchen wir indes nicht gehören,
t der Verfasser zu einem noch schlimmeren Verdachte Veran-
sung, wenn es in dem Abschnitte über die articuli puri et
xti (S. 536) heißt, daß in der Vernunft, „insofern sie Antheil
der göttlichen Wahrheit hat, eine Art Offenbarung, daher ein
knüpfungspunkt für die christliche Offenbarung und Theologie
zuerkennen sei." Und S. 242: „Auch ist das nicht zu vergessen,
das Glaubensprincip für die religiöse Gewißheit die Harmonie
erstem und der zweiten Schöpfung bestätigt, ja für das Recht
erstem einsteht und dadurch die Einheit des Menschen
d des Christen verbürgt." Sollte indes etwas anderes
rmit ausgesprochen sein, als die reine Vernunftmäßigkeit der
ilsoffenbarung in Wort und That?

Eine Geschichte der Theologie nach der ganzen Breite des Ma-

terials ist diese Geschichte der protestantischen Theologie nicht. Es ist keine Geschichte der theologischen Wissenschaften, wie z. B. die Stäudlin'sche, sondern, wie das Titelblatt es aussagt, eine Geschichte der protestantischen Theologie nach ihrer principiellen Bewegung, daher auch ihr Charakter mehr ein dogmatischer, als ein historischer. Freilich kann dabei von der Geschichte der einzelnen Disciplinen nicht ganz abgesehen werden, umsoweniger da sich in diesen die theologische Zeitrichtung abzuspiegeln pflegt Wie z. B. die exegetische Unfruchtbarkeit der lutherischen Kirche mi ihrem dogmatischen Standpunkte zusammenhängt, so die exegetisch Fruchtbarkeit der Reformirten mit dem ihrigen; der Ausfall de Kirchengeschichte und Moral in der orthodox-lutherischen Period und die Productivität der Reformirten im Gebiet der Moral, di apologetische Fruchtbarkeit der englischen Theologie — sie hänge mit dem allgemeinen Charakter der betreffenden Theologie zusamme Dieser Geschichte der einzelnen Disciplinen eine mehr als flüchti Aufmerksamkeit zu widmen, hat sich jedoch der Verfasser durch de Umfang seines Werkes gehindert gesehen. Auch sind die Nachwei über das Schicksal der einzelnen Disciplinen nur wie zufällig a beliebigen Orten eingestreut. Eine Anzahl Hauptwerke der hollän dischen Theologie sind der holländischen Universitätsstatistik ang schlossen; Notizen über die lutherischen Dogmatiker des siebenzehnte Jahrhunderts finden sich am Schlusse der lutherischen Universitä statistik; die literarischen Leistungen des Pietismus und der Ueber gangstheologie finden sich am Schlusse der betreffenden Ersche nungen u. s. w. Hielt es der Herr Verfasser für Pflicht, d Geschichte der einzelnen Disciplinen nicht zu übergehen, wäre nic am Ende jedes Abschnittes, nachdem der allgemeine Charakter d Periode gezeichnet worden, der passende Ort dafür gewesen?

Die Leidenschaftlichkeit des genannten katholischen Recensenten h den Verfasser auch darüber zur Rechenschaft gezogen, daß er gewagt, gegen die von König Max und der Akademie der Wisse schaften ihm gestellte Aufgabe einer Geschichte des deutschen Pr testantismus auch die Geschichte des ausländischen mit herbeigezog zu haben. Als ob nicht in vielen Fällen mit und aus den Zweig die Wurzel recht erkannt würde; als ob nicht die Wurzeln der refo

mirten Theologie von Anfang an größtentheils außerhalb Deutschlands zu suchen wären. Bei dem Ineinanderschlagen jedoch von Wurzeln und Zweigen des Auslandes und des Inlandes mußte sich allerdings dem Historiker die Frage vorlegen, in welchem Maße die ausländische Geschichte des Protestantismus einzuschließen sei. Da die reformirte Theologie, die deutsche, wie die ausländische, denselben Entwickelungsgang durchläuft und zwar rascher und weniger stufenmäßig, als die lutherische, so dürfte es der Uebersichtlichkeit förderlicher gewesen sein, die in der zweiten Abtheilung behandelte Geschichte des Verlaufes der lutherischen Theologie voranzuschicken und darauf die in der ersten Abtheilung dargestellte Geschichte der reformirten sowol des Inlandes als des Auslandes folgen zu lassen.

In dem zweiten Buche, welches das Sonderleben beider Confessionen behandelt, hat der Verfasser den großen Abschnitt vom siebenzehnten Jahrhundert bis zum neunzehnten zusammengefaßt. Wir würden es zur Einsicht in den Fortschritt des Processes für rathsamer gehalten haben, die chronologischen Abtheilungen von 1600—1650, von 1650—1750, und von da an bis auf die Erneuerung der Theologie seit den Freiheitskriegen zu machen. „Die Opposition gegen die altkirchliche Orthodoxie", welche der Verfasser auf die Periode der einseitigen Objectivität folgen läßt, beginnt in der That schon mit dem westphälischen Frieden, von wo an sich eine fast allgemeine Bewegung der Geister kundgibt und der bisher in der Objectivität erstarrte theologische und religiöse Geist sich zu lösen beginnt — sich zu lösen beginnt in gutem und im schlimmen Sinne. In die Periode von 1650—1750 fällt die Entwickelung des Pietismus und die auf ihn folgende Uebergangstheologie, von 1750 an entwickelt sich die Aufklärung und der ältere Rationalismus bis zum Befreiungskriege hin, welcher eine zeugungskräftigere Macht auf die Zeit ausgeübt hat, als die theilweise von seinem Einfluß berührten Systeme der philosophischen Schule.

Mit Recht bezeichnet der Verfasser den Charakter der conservativen Periode als den des „einseitigen Objectivismus" und insofern der dogmatischen Gesetzlichkeit; „beide", sagt er S. 428, „die Bekenntnisse und die heilige Schrift, die aus einem anderen Geiste,

als dem gesetzlichen geboren, treiben vorwärts von dieser evangelisch gefärbten, aber, principiell genommen, wieder katholisirenden, di Nachwirkung aus der Zeit des herrschenden Katholicismus verra thenden Art, die nur eine schwächliche, widerspruchsvolle Rivalkirch neben der römischen aufzustellen vermochte". Merkwürdig ist di Gleichheit der Entwickelungsstufen in beiden Kirchen, auf welch indeß von dem Verfasser statt hier erst später aufmerksam gemach wird. Auf die reformatorische Periode praktischer Frömmigkeit folgt vom Anfange des siebenzehnten Jahrhunderts an, in der Theologi beider Kirchen eine Periode der Scholastik; von der Mitte des sieben zehnten Jahrhunderts an der Biblicismus und Pietismus; gege Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ein supranaturalistischer Mode ratismus, und gegen Ende desselben die Aufklärung und der Ra tionalismus. Dabei die Verschiedenheit, daß der reformirten Theo logie in der Schweiz, wie in Frankreich und in den Niederlanden — selbst die Blüthezeit ihrer Scholastik unter Voëtius nicht ausgenom men — der biblisch-praktische Charakter eigentümlich bleibt, wäh rend er in der lutherischen fast gänzlich zurücktritt. Damit ver bunden in mehreren Abtheilungen der reformirten Kirche eine ratio nale Tendenz, welche, wie z. B. Semlers Geständnisse zeigen, auc auf die lutherische Theologie nicht ohne Einfluß bleibt. — I dem reformirten Abschnitte hätte wol dem Arminianismus ein bedeutendere Stellung angewiesen werden sollen, den der Verfasse nur im Uebergange zum Socinianismus vorführt, während do nicht dieser, sondern der Arminianismus der Vorläufer des neuere Supranaturalismus und durch seine mit dem Bewußtsein ihre Bedeutung geübte, „grammatisch-historische Interpretation" vo wesentlichem Einflusse auch noch auf die Theologie der Gegenwar gewesen ist. Die streng literale Interpretation findet sich in de reformirten Theologie überhaupt nur in den Kreisen der Anhänge des Consensus Helveticus, dessen Herrschaft jedoch, wie auch de Verfasser bemerkt, sich nur kurze Zeit behauptet und nur in enger Kreise. Eben diese Erscheinung ist es jedoch, in welcher auf refor mirter Seite, was wol hätte hervorgehoben werden sollen, die Auf lösung der Einheit des reformatorischen Princips sich auf's deut lichste darstellt.

Mit besonderer Vorliebe, Sachkenntnis und Ausführlichkeit be-
ftigt sich der Verfasser mit der Theologie des englischen Zweiges
reformirten Kirche; obwol, was erst später berührt wird, von
ang an darauf hätte aufmerksam gemacht werden sollen, daß,
achtet ihrer literarischen Fruchtbarkeit am Ende des siebenzehnten
am Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, ihr doch jene or-
sche Entwickelung, wie die lutherische Theologie Deutschlands
gehabt, abgeht, ihre Producte sind mehr die Frucht von außen
bener Anstöße. So erklärt sich denn auch, daß in der eng-
en Theologie nicht jener Uebergang in eine Periode der Auf-
ung und des Rationalismus eintritt. Gleichzeitig mit der auf-
den Theologie in Deutschland verstärkt sich vielmehr wieder der
ive Glaube in der episkopalen Kirche, und mit Recht findet der
asser den Grund hiervon in den erweckenden Einflüssen des
hodismus, bei welchem er länger verweilt, obwol er selbst er-
, daß derselbe vermöge seiner überwiegend praktischen Richtung
ittelbar für die Regeneration der Theologie nicht thätig gewesen.
theologische Wissenschaft der Kirche", so schließt der Verfasser
Abschnitt ab, „bleibt in den traditionellen Wegen ihrer alten
ences stehen". Wäre hier nicht kurz auf jene neuesten, eine
Periode ankündigenden, theologischen Bewegungen hinzuweisen
sen, welche im Ueberblick der englischen Theologie des neun-
en Jahrhunderts von dem Verfasser berührt werden?

m zweiten Abschnitt, in der Geschichte der lutherischen Theo-
, zeigt sich die Auflösung der beiden Seiten des protestantischen
cips noch evidenter. Im Kampf mit der römischen Kirche und
den Enthusiasten sei, wie der Verfasser sagt, das formale
iftprincip mit Entschiedenheit dem materialen übergeordnet und
enes das testimonium spiritus sancti geltend gemacht worden,
es vielmehr dem materialen Principe der Rechtfertigung ge-
Für diese Ueberordnung gibt nun allerdings einen unzweifel-
n Beweis der Ort, welcher seitdem dem locus de scriptura
der Spitze der Glaubenslehre angewiesen wird — auch der
mann'sche Streit. Als die eigentliche Ursache dieser Bevor-
g des formalen Princips dürfte indes weniger das polemische
resse gegen Rom und die Enthusiasten anzusehen sein, als das

Ermatten des lebendigen Glaubens. Festgehalten wurde die Ueberordnung der Rechtfertigung stets, wenn auch nur aus traditioneller Pietät; auch läßt sich das nicht wohl behaupten, daß das testimonium spiritus sancti mehr auf die Schrift bezogen worden sei. „Zu beachten", sagt der Verfasser S. 540, „ist, daß weder bei Calov, noch bei Quenstedt, selbst nicht bei Hollaz dem Zeugnis des heiligen Geistes die Gotteskindschaft der eigenen Person oder die Gewißheit von der Rechtfertigung zum eigentlichen Inhalt gegeben ist." Allein schon dies läßt diese Behauptung nicht als richtig erscheinen, daß nach den alten Dogmatikern der heilige Geist nicht sowol für das Formale der Schrift zeugt, sondern für ihren Inhalt, und als Zeugen für die Gotteskindschaft sehen ihn alle diese Dogmatiker an. Auch noch bei Quenstedt (III, 569) heißt es, daß der Glaube an die Rechtfertigung sich nicht auf den logischen aus der Schrift gezogenen Schluß gründe: omnes credentes justificari, ego sum credens, ergo etc., sondern auf das reale Zeugnis im Innern des Subjects. Zu der Ausdehnung des Geisteszeugnisses auf die ganze heilige Schrift hielt man sich durch Hebr. 4, 12. 1 Joh. 5, 6 für berechtigt, wie auch eine solche Berechtigung unter uns nicht in Abrede gestellt wird. Erst bei den spätesten Wittenbergern, bei Wernsdorf, verwandelt sich das Zeugnis des heiligen Geistes für die Rechtfertigung in das Zeugnis der inspirirten Schrift.

Nach der Geschichte der reformatorischen Principien in der lutherischen Theologie wird die Geschichte einer Anzahl einzelner Lehren in dieser Periode behandelt. Anstatt hierauf einen eigenen Abschnitt über das kirchliche Leben folgen zu lassen, werden dem Artikel über die Kirche einige Blicke auf die kirchlichen und praktisch-religiösen Zustände angeschlossen. Dabei die chronologische Ungenauigkeit, daß hierbei mehrere Namen und Facta berührt werden, welche erst in den folgenden Abschnitt: „Die beginnende Opposition gegen die altkirchliche Orthodoxie" gehören. Als Factoren dieser Opposition werden nun angeführt: von außen die zugespitztere jesuitische Polemik, von innen die protestantische Mystik, Calixt und Spener. In dem trefflichen kurzen Abschnitte über die Mystik wäre die Scheidung des vor- und nachspener'schen Mysticismus nicht blos

ſchenswerth, ſondern nothwendig gewesen, da der letztere in
rfacher Hinſicht einen verſchiedenen Charakter hat und von viel
er greifendem Umfange iſt. In der Geſchichte des Pietismus
mit Recht die Bedeutung und der Werth der Würtemberger
ule, namentlich auch des tiefſinnigen Oetinger, hervorgehoben.
Rückblick dieſes zweiten Buches weiſt darauf hin, warum weder
intellectuelle Factor Calixts, noch der praktiſche des Spener'ſchen
ismus, noch der Gefühlsfactor der Brüdergemeinde zu einer
tbaren Vereinigung der zwei Seiten des proteſtantiſchen Prin-
hingeführt habe — „weil dieſe drei Factoren, ſtatt vereint,
iſolirt gewirkt haben". Wir können das Princip der Calix-
chen Theologie nicht als ein ſolches anſehen, aus dem eine
nale intellectuelle Fortbildung der Theologie hätte entſtehen
en, auch dem Princip der Brüdergemeinde keine ſelbſtändige
lung neben Spener zuweiſen. Was nach dem Herrn Verfaſſer
Zeit poſtulirte, war — die Philoſophie, oder, wie er ſich
udrücken liebt, „die Erkenntnis der allgemeinen Ge-
e der erſten Schöpfung".

er dritte Abſchnitt: „Die ſiegende Subjectivität im achtzehnten
rhundert". Nachdem auf treffende Weiſe die Mattherzigkeit der
rgangstheologie eines Mosheim, Pfaff, Michaelis u. ſ. w. cha-
riſirt worden, heißt es, daß dieſe ohnmächtigen Streiter mit
chenen Waffen die aufkeimende Aufklärung nicht zurückzuhalten
ocht. Als Repräſentanten dieſer Aufklärung werden Thomaſius,
el und Edelmann beſprochen. Was man hier, wo die Auf-
ng zuerſt auftritt, weſentlich vermiſſen wird, iſt die Erörterung
Begriff und Weſen der Aufklärung — zumal da dieſe drei
räſentanten dieſelbe gar nicht hinlänglich charakteriſiren, ſondern
iner ſpäteren Stelle die eigentliche Geſchichte der Aufklärung
Hätte hier nicht nothwendig die ganze Phyſiognomie des
eiſtes gegeben werden müſſen, wie ſich derſelbe in dieſer Pe-
der beginnenden Aufklärung durch den Einfluß der engliſchen
atur und der Wolff'ſchen Philoſophie gebildet hatte? Auch
zu wünſchen, daß die termini Neologie, Aufklärung und
nalismus nicht promiscue gebraucht wären, da ſich wenig-
zwiſchen Rationalismus und Aufklärung eine begriffliche Grenz-

scheide nachweisen läßt. Für die **theologische** Aufklärung, wie schon Thomasius es ausspricht, war die Bibel noch Autorität und nur deren richtige Auslegung gefordert, von dem Rationalismus wurde dagegen die Schrift dem gesunden Menschenverstande untergeordnet. — Wieder begegnet uns hier eine Aeußerung, in welcher wir die gerügte Verwechselung des philosophischen und des religiösen Interesses finden. Von der auch die Fundamentallehren abschwächenden Uebergangstheologie heißt es S. 676: „Das Gewand derselben war gefälliger, in dem sie einhergieng, aber sie gieng nicht auf die Wurzel der Uebel zurück, die der Heilung bedurften. Denn sie that, kleine apologetische Wendungen abgerechnet, nichts dafür, die Offenbarung und das vernünftige Wesen des Menschen zu nähern, in diesem das Bedürfnis und Verlangen nach jener, in der Offenbarung aber das den Geist befruchtende, erhebende, kurz das der **Vernunft freundliche** Wesen hervorzukehren". War es aber dieser intellectuelle Fehler, worin der Grundmangel jener Uebergangstheologie lag, oder lag er nicht vielmehr darin, daß es diesem Geschlecht an der Tiefe des religiösen Lebens, an Buße und Glauben fehlte? Spricht dies nicht auch der Verfasser selbst in der Schilderung des Geistes der Aufklärung, der verweltlichten und eudämonistischen Gesinnung aus, welche er S. 713 gibt?

So geht nun die Geschichte der Theologie auf die philosophischen Systeme über und behandelt das **Wolff'sche System**. Doch unerwartet genug schließt sich an dieses Kapitel über den Wolffianismus eine Geschichte der Aufklärungstheologie, namentlich der kritisch historischen von Ernesti und Semler — gewiß an dieser Stelle nicht motivirt. Zwar heißt es in der Ueberschrift des ersten Kapitels: „Die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie und der **erste Einigungsversuch der Theologie und Philosophie** in dem Wolff'schen intellectualen Supranaturalismus und Rationalismus." Von einem Wolff'schen **theologischen Rationalismus** finden sich indes nur wenige Spuren, und die angeführten Aufklärer und Rationalisten auf Wolff zurückzuführen, daran denkt der Verfasser selbst nicht.

Es folgt ein zweites Kapitel: „Reaction des formlosen, aber lebendigen Geistes gegen die entleerende Aufklärung und eine todt

thodoxie". Kaum wird man ahnen, was unter diesem form=
n, aber lebendigen Geiste gemeint sei — nämlich die schöne
eratur der Periode! Das Kapitel handelt von Klopstock,
mann, Claudius, Lessing, Herder, — man wird fragen, warum
t auch von Goethe? (Schillers geschieht bei Kant Erwähnung.)
viß ist nun diese Literaturperiode auch für die Theologie von
immendem Einfluß gewesen, weshalb aber auch, ehe von den
elnen Häuptern derselben die Rede, ihr Charakter im all=
neinen hätte gezeichnet werden sollen. Welcher Reichtum an=
nder und großartiger Ideen, die von der Theologie zum Theil
jetzt nicht hinlänglich verwerthet sind, liegt namentlich in Lessing,
en theologischer Standpunkt von dem Herrn Verfasser in vor=
licher Weise dargelegt wird. Der dreifachen theologischen Form
Subjectivität: Calixt, Spener, die Brüdergemeinde, werden im
ten Kapitel dieses Abschnitts die philosophischen Repräsentanten
Subjectivität gegenübergestellt (S. 767): „Was zuerst in den
Gestalten des zweiten Abschnitts noch in positiv christlicher
m aufgetreten war, in der protestantischen Mystik, in Calixt
in Spener mit der Brüdergemeinde, das trat jetzt in gleicher
henfolge in philosophischer Form und in bewußtem Fortschritt
indem den Vorläufern der neueren Zeit (von Klopstock, Ha=
n bis Herder), diesem lebensschwangeren modernen Correlat der
Mystik, die Wissenschaft, jetzt in Form der Philosophie, sich
nüberstellt, zuerst in intellectualistischer Form bei Leibnitz und
ff, dann aber die Selbstgewißheit des Geistes in praktischer,
cher Form gesucht wird von Kant und Fichte, dem philosophischen
relat der Spener'schen Bewegung, endlich von Jacobi im re=
sen Gefühl". Was diese Trilogie betrifft, so können wir ihr
höhere Begründung zuschreiben, als die in der bekannten Vor=
des Herrn Verfassers für Trilogieen. Von dem angeblich proto=
chen Verhältnisse des reformatorischen Princips zum Kant'schen
em war bereits oben die Rede. Es tritt nun mit Kant der
ite Einigungsversuch der Philosophie mit der Theo=
e ein. Dem Kantianismus werden die theologischen Erschei=
en des neueren Supranaturalismus und Rationalismus unter=
net und der letztere in den Kantisch=moralischen und in

den Jacobi-Fries'schen, ästhetischen eingetheilt, welchem namentlich Hase und de Wette zugezählt werden, desgleichen die rückfälligen Schüler Schleiermachers, denen die Mehrzahl der Mitarbeiter der protestantischen Kirchenzeitung und viele Artikel der Schenkel'schen Zeitschrift zugetheilt werden. Gewiß jedoch läßt nur eine abgegrenzte Anzahl der neueren Supranaturalisten und Rationalisten sich der Kategorie des Kantianismus unterordnen. Ist nicht der Rationalismus vulgaris — man vergleiche nur Henke, Wegscheider, Bretschneider — vielmehr die Fortbildung der Aufklärungstheologie, mit Elementen des Wolffianismus, Kantianismus und von Jacobi versetzt? Je größer der Umfang, in welchem der Kantianismus mehr als irgend ein anderes philosophisches System in jenem Zeitraum die Herrschaft erlangte, desto mehr fordert die Frage eine Beantwortung, wie dies bei einem System zu erklären sei, welches mehr, als jedes andere die Theologie, ja die Religion von sich auszuschließen scheint. Irren wir nicht, so liegt der Grund einerseits in der moralischen Energie dieses Systems in einer an religiösen und moralischen Impulsen so armen Zeit, andererseits in der Misdeutung der praktischen Kant'schen Postulate, als wären es theoretische, und zu dieser Misdeutung ist von Kant selbst an einigen Stellen Veranlassung gegeben worden. „Dagegen der Vernunftglaube" (heißt es in der Abhandlung: „Was heißt sich im Denken orientiren" Werke Hartenstein I, 130), „der auf dem Bedürfnis ihres Gebrauches in praktischer Absicht beruht, ein Postulat der (theoretischen) Vernunft heißen könnte — nicht als ob es eine Einsicht wäre, welche aller logischen Forderung zur Gewißheit Genüge thäte, sondern weil dies Fürwahrhalten (wenn nur im Menschen alles moralisch-gut gestimmt ist) dem Grade nach keinem Gewissen nachsteht, ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist". So erklärt sich die theoretische Beruhigung, welche dieses System auch frommen Theologen über die höchsten Wahrheiten geben konnte. So spricht sich Johann Friedrich Flatt aus in einem Briefe über Kants und Fichte's Religionstheorie (Magazin für christl. Dogmatik und Moral, Stück V, S. 174): „Der moralische Glaube an das Dasein Gottes, der Glaube an eine moralische Welteinrichtung eines heiligen Gesetzgebers, Schöpfers und Regenten der Welt wurde

durch Kants unsterbliche Schriften zu einem so lebendigen Bewußtsein in mir hervorgerufen, er hat mein Innerstes so mächtig ergriffen, daß ich in ihm eine Stütze meiner edelsten Wünsche und Hoffnungen gefunden zu haben glaubte."

„Die Regeneration der Wolff'schen Theologie" bildet den Inhalt des dritten Buches. Was wird man nach der Anlage des ganzen Werkes in demselben erwarten? Den Zusammenschluß der „beiden Seiten des protestantischen Principes", die bereicherte Einigung der materialen und formalen Seite, die ethisch-religiöse und die intellectuelle Durchdringung des Objects und Subjects. Und was wird hierzu gehören? Wird es nicht eine Glaubensbelebung sein, wie sie von Spener angestrebt worden, doch freier und reicher, frei von der einseitigen Beschränkung auf die praktische Frömmigkeit, mit energischer Bethätigung auch des intellectuellen Factors? Wer nun hierin die Regeneration der Theologie findet, muß der nicht erstaunt sein, an unserem Orte die Fortbildung des reformatorischen Princips in folgenden philosophischen Sätzen nachgewiesen zu sehen? (S. 777:) „Indem diese Männer (Schelling, Hegel, Schleiermacher) das gleiche Recht der Objectivität und der Subjectivität für die wahre Wissenschaft anerkennen, nicht minder die Nothwendigkeit, beide unauflöslich und innerlich zusammenzuschließen, so müssen sie alle ein letztes Princip suchen, in welchem beides geeint und geborgen sei. Dieses letzte Princip ist ihnen das Absolute, welches weder bloß Substanz, spinozistisches starres objectives Sein, noch andererseits nur Ursubject oder starr in sich abgeschlossene Urmonas. Die Voraussetzung der Möglichkeit alles Erkennens ist ihnen vielmehr die ursprüngliche Zusammengehörigkeit und Einheit des Subjects und Objects." „Dem Geiste wird die Wahrheit und die Gewißheit von ihr vermittelt, indem sie ihn gegenwärtig erfüllt und zum Organe gewinnt, dem sie sich selber bezeugt. Vor allem ist damit gesagt, daß es nur Gott ist, durch den wir Gott zu erkennen vermögen." Hierauf heißt es: „Es leuchtet ein, wie verwandt diese Grundgedanken der neueren Philosophie dem schöpferischen Principe der Reformation sind, und wie sie auf reformatorischem Boden ihre eigentliche

Heimath haben. Aber dazu kommt, daß zu den objectiven
griffen von Gott, der Dreieinigkeit u. s. w., welche die Reforma
bei ihrem anthropologischen Ausgangspunkt unbewegt gelassen
welche die Folgezeit verkümmert oder geleugnet hatte, nun die
wendung geschieht und so das Werk der Reformation
fortzusetzen strebt." (S. 778.) Wie dies gemeint sei, daß die
angegebenen Gedanken dem Princip der Reformation verwandt
und daß die objectiven Begriffe von Gott, Dreieinigkeit u. s
gerade in der Schelling'schen und Hegel'schen Philosophie sich
setzen sollen, dies bekennen wir nicht einzusehen. Sei es auch,
die Speculation der genannten beiden Systeme auf die Lehre
der Dreieinigkeit ein neues Licht geworfen hätte — weit über Aug
und Athanasius hinaus; haben dieselben auch auf das refor
torische Princip ein neues Licht geworfen? Doch wir w
uns in unseren Anforderungen, zu denen wir allerdings nach
angegebenen Aeußerungen nicht unberechtigt waren, beschränken mi
da es gleich darauf heißt, daß diese Systeme auf ihren ersten S
noch gar nicht das Christentum in seinem Mittelpunkte erf
vielmehr nur „gewisse Vorbedingungen seiner Erkenntnis darrei
namentlich in Beziehung auf das Wesen Gottes und des Mensc
Steht es nun so, könnte dann anders als im mittelbarsten S
von einem Einfluß dieser Systeme auf das Verständnis des r
matorischen Princips die Rede sein?

Ueber das Hegel'sche System wird ein kurzes schneidendes U
dahin ausgesprochen, daß es nichts als ein „schattenhaftes logi
Wissen, ein Wissen der Idee des Wissens sei, die als solche
erst noch zu verwirklichen bliebe durch die Fülle gehaltvoller
dauernder Realität". Sofort wird auf die linke Seite desse
auf Strauß, übergegangen. Mit jener Meisterschaft, mit we
Dorner es versteht, in wenigen scharfen Federstrichen ein Sy
sei es zu charakterisiren oder zu kritisiren, wird den stolzen
sprüchen von Strauß durch den Nachweis begegnet, daß die St
seines Lebens Jesu lediglich eine doppelte Voraussetzung
eine dogmatische und eine kritische.

Den Fortschritt in der Idee des Absoluten hatte der Vers
im die Trilogie gefaßt: die physische Fassung des Absoluten

chelling, die **logische** bei Hegel, die **ethische** bei Schleiermacher.
o wird nun von Hegel zu Schleiermacher übergegangen, und hier
t vermögen wir „die beginnende Regeneration“ der Theologie und
n Fortschritt in der Einigung der beiden Principien anzuerkennen.
n Einstimmung mit dem Herrn Verfasser erkennen wir dieses:
tens in der durch die Schleiermacher'sche Fassung der Religion
: alle Zeit zu Bewußtsein gebrachten Unterscheidung von Religion
d Theologie, Glaube und Dogma, Kirche und theologischer Schule;
eitens darin, daß infolge jener Einsicht in das Wesen der Re-
ion die herrschenden Gegensätze von Rationalismus und Supra-
turalismus auf innere, d. h. auf principielle Weise überwunden
rden; drittens in der von seinem Standpunkte aus sich ergeben-
ı freieren Stellung zur profanen Wissenschaft, namentlich der
itik; viertens in dem vertieften Bewußtsein des allerdings schon
: Hunnius, Hülsemann und Joh. Meisner erörterten Unterschiedes
ı Fundamentalem und Nichtfundamentalem, auf welchem das
cht der **Union** der beiden evangelischen Kirchen begründet ist.
Auf dieses letztere Verdienst Schleiermachers wird ein vorzüg-
es Gewicht gelegt, ein so großes, daß die Union — gleichsam
die schönste Frucht der vorangegangenen auflösenden Periode —
ich am Anfange dieses dritten Buches besprochen wird. Weiter-
wird die Geschichte derselben fortgeführt mit Schilderung der
den Gegnern der Union neuerwachten confessionellen Gegensätze
Zersetzungen. Von diesen Erscheinungen wird dann auf das
ederaufleben eines noch intensiveren Rationalismus als der ver-
gene übergeleitet auf die negative Theologie in ihrer neuesten
ikalen Phase, der Tübinger kritischen Schule und des Lebens
su von Strauß und Renan. Diese kirchenfeindlichen Erscheinungen
ubt nämlich der Verfasser als Folge der durch die confessionellen
rren eingetretenen „Störungen der stetigen Entwickelung der evan-
schen Kirche auf dem Boden des neugewonnenen evangelischen
aubensgrundes“ ansehen zu müssen (S. 826). Hier ist nun
Punkt, wo die sonst über Parteileidenschaft erhabene Haltung
Historikers in etwas getrübt wird. Die tübingische Tendenz-
ik, ist sie nicht schon vorhanden gewesen, ehe noch von diesen
fessionellen Gegensätzen die Rede war? und das zugespitzte Anti-

christentum von Strauß und Renan, hat es nicht aus einem
anderen Boden seine Nahrung gezogen, als aus dem der conf
nalistischen Streitigkeiten der Kirche? Mag immerhin der sin
Geist des Denkers auf seiner Studirstube aus dem vorangegan
System die denknothwendigen Folgen entwickeln; doch ist e
Boden des Zeitgeistes, von welchem die treibenden Impulse
gehen. Und so ist es auch der Boden eines neuen Zeitgeiste
wesen, aus welchem die seit einem Decennium wuchernde Saa
radikalen Unglaubens aufgewachsen ist und — aufgewachsen
auch wenn kein Luthertum und Confessionalismus die nach
Verfasser zur Union hinstrebende evangelische Kirche in ihrer
wickelung gestört hätte. Es ist der politische Fortschritt der V
zur Selbstherrschaft und der Fortschritt der exacten Wissensch
nebst ihren industriellen Erfolgen, welcher die dem Uebersinn
zugewandten Kräfte fast gänzlich absorbirt und den Interesse
endlichen Welt zugewendet hat. Die Culturinteressen sind es, w
gegenwärtig den Geist absorbiren: wo früher von dem Widersp
des Christentums mit der Vernunft die Rede war, ist jetzt
dem Widerspruche desselben mit der fortschreitenden Cultu
Rede; an die Stelle spiritualistischer Speculation ist der R
mus und Materialismus getreten. Wenn bei der Baur'schen
logie und bei dem ersten Strauß'schen Leben Jesu noch ihr
sprung aus der früheren spiritualistischen Periode erkennbar i
ist es der Geist des radikalen Naturalismus, welcher aus dem
Leben Jesu von Strauß spricht. Gern möchten wir die Be
führung des Herrn Verfassers gegen diesen radikalsten Stand
hier im Auszuge vorführen, wäre nicht dieselbe in ihrer Fa
so bündig und gedrängt, daß sie einen Auszug kaum zuläßt.
gnügen wir uns daher, das gewonnene Resultat mitzutheilen (S. 8
„Die neueste Phase dürfte aber auch die letzte der Krisis
Denn sie ist erst im wesentlichen zur alten, ersten Form, der
Fragmentisten zurückgekehrt, welche jedem sittlichen, religiösen
historischen Tact widersteht, so ist sie eben damit gerichtet und
ihren Lauf vollendet. Von dem Fragmentisten hatte sie anf
sich noch verschieden zu halten gesucht, indem Jesus mit den Ap
noch von der Zeit der Evangelientradition entfernt und daran

uldig wollte gedacht werden. Aber daß die Apostel bei dem Wich-
sten, was die Mystik der tendenziösen oder absichtslosen Dichtung
legt, müssen beseitigt gedacht werden, indem die Tradition nimmer
hätte werden können um das Ende des Jahrhunderts, wenn die
ostel eine entgegengesetzte vertreten hätten; ja daß die höchsten
ssagen der evangelischen Geschichte über Jesus auf seine Selbst-
sagen zurückführen, das wird von dem schlichten historischen Sinn
mer allgemeiner zugestanden werden. Ja das ist, wie gezeigt,
lweise schon jetzt von Strauß, noch mehr von Renan zugestanden.
mit aber ist die Scheidewand, durch welche die moderne negative
tik von dem Fragmentisten getrennt ist, schon bedeutend niedriger
vorden, der Unterschied besteht nur noch darin, daß sie eine Dosis
hwärmerei der angeblichen unwahren Selbstüberhebung Christi
mischt, also etwas von Selbsttäuschung bei ihm annimmt. Aber
h dieser Unterschied wird nicht lange vorhalten, theils wegen der
en Geistesklarheit, der leidenschaftlosen Ruhe und Nüchternheit,
das Bild Jesu zeigt, theils weil die Behauptung, als der
ndlose der ganzen Gattung gegenüberzustehen, wenn er dennoch
nder war, nicht anders als wider besseres Wissen und Gewissen
gesprochen, also aus Lüge geboren sein könnte, die auch andere
täuschen keinen Anstand nahm, und ihre Zwecke, die dann auch
t rein und ohne Egoismus würden gedacht werden können, zu
eichen. Und damit ist im wesentlichen der Rückfall zum Frag-
ntisten vollbracht, so daß die Forderung unerbittlich ist, rückwärts
diesen, oder vorwärts zu gehen."

Beim Schlusse des Werkes wird der Rückblick gethan auf die
age, auf welche der Ausgangspunkt desselben leitet. Es soll die
iode der Gegenwart als eine Periode der „beginnenden Regene-
on" dargethan werden einmal durch die Erneuerung der Einheit
Principien der Reformation, dann durch den Gewinn in der
fassung und Feststellung dieser Einheit. Dies letztere geschieht
n hier durch einen geschichtlichen Ueberblick der neueren Fort-
itte in jeder der einzelnen Disciplinen mit literarischen Nach-
sungen.

Wol ist nun von gegnerischer Seite dieser Abschluß des ganzen
ernehmens so dargestellt worden, als sei es dem Herrn Ver-

fasser nur darauf angekommen, die Periode der Union und
„Vermittelungstheologie" als die letzte Phase der protestantis
Theologie und das regnum gloriae derselben zu erweisen.
der That wird auch einer solchen gehässigen Deutung dadurch
hinlänglich vorgebeugt, daß nicht von einer Regeneration, son
von einer beginnenden Regeneration gesprochen wird.
auch uns von dem Standpunkte der Gegenwart aus die hier
gebene Fassung der beiden Principien im wesentlichen als die
tige erscheinen, sie wird gewiß nicht die letzte sein und ebenso
die versuchte Vereinigung derselben. Ja, ist eine neue nicht
im Anzuge, in der von beiden Principien nur als von übern
denen Standpunkten die Rede sein wird? — Dagegen wär
ein sachgemäßer und für den vertretenen Standpunkt gewiß be
tender Schluß gewesen, hätte der Verfasser, wie er es ja mit
konnte, den confessionellen Gegnern den Nachweis geliefert, daß
ihre Theologie, im Widerspruch mit der spröde ablehnenden S
lung, welche sie zu der sogenannten „Unionstheologie" einneh
doch mehr und mehr im Uebergange in die Geleise derselben
griffen ist. Dem Stabilitätsprincip der alten lutherischen Theo
gegenüber hat auch die erneuerte confessionelle Theologie — w
gleich auf confessionellem Grunde — den wissenschaftlichen F
schritt für sich in Anspruch genommen. Und von den Ansic
welche der Verfasser in dem Abschnitt über die einzelnen Discipl
als Fortschritte der regenerirten Theologie aufgeführt hat, wie
welche auch von den neueren lutherischen Exegeten, Historikern
Dogmatikern als berechtigte Fortschritte anerkannt werden.
spröde Gegensatz gegen die Union, worauf stützt er sich im l
Grunde? nach der jüngsten Aeußerung hierüber: „auf das h
rische Recht einer lutherischen Individualität" [a]), die freilich,
man meinen sollte, von dem wissenschaftlichen Theologen, s
diese Individualität durch den Proceß des geschichtlichen Fortschr

a) „Wir wissen und wollen nur ein solches Luthertum, welches die ges
liche Gestalt ist, in welcher wir das Christentum selbst gefunden haben
zu besitzen uns bewußt sind". — „Niemand vermag die Spuren
aus seinem Geiste zu tilgen, welche die Geschichte in demselben zurückge
hat." (Ev.-luther. Kirchenzeitung, Nr. 1.)

als zeitliche Schranke erwiesen hat, auch als solche anerkannt
en müßte.
iermit würde nun der Herr Verfasser seine umfangreiche Arbeit
n abschließen können. Doch verheißt ihr Titel eine Geschichte
protestantischen Theologie besonders in Deutschland; und
at er sich aufgefordert gefühlt, zuletzt noch einen Ueberblick der
mirten Theologie des Auslandes hinzuzufügen. Auch hier hätte
ur Bestätigung seiner eigenen Resultate darauf hinweisen können,
in diesen Kirchen so verschiedener Nationalitäten — zu denen
die lutherischen scandinavischen Länder hätten hinzugefügt werden
en — die theologische Entwickelung auf die gleichen Ergebnisse
rt hat, zu einer gläubigen Theologie des Fortschrittes. Die
ssende Gelehrsamkeit und das Talent, einen reichen Stoff in
ngter und dabei doch klarer Uebersicht zusammenzufassen, be-
t sich auch in diesem letzten Abschnitte. Namentlich für die
eiche Uebersicht der neuesten theologischen Bewegungen Englands
man Ursache, dem Herrn Verfasser dankbar zu sein.
Möge der verehrte Theologe, in dessen Werke der Gewinn eines
n theologischen Lebens niedergelegt ist, unbeirrt durch die An-
von den entgegengesetzten Seiten, sich überzeugt halten, daß
wiß nicht bloß für den Augenblick gearbeitet hat.

Tholuck.

2.

Gebet des Herrn, erklärt von **Adolf Herm. Heinr.
amphausen,** Professor der evangelischen Theologie zu
onn. Elberfeld 1866. Verlag von R. L. Friderichs.
I u. 126 SS. 8°.

---

er Aufforderung der verehrlichen Redaction, obengenanntes Werk
eser Zeitschrift zur Anzeige zu bringen, hat der Unterzeichnete
o bereitwilliger entsprochen, als er sich mit den hier vorge-
nen Ansichten, mit den Grundsätzen, von denen der Herr Ver-

fasser ausgeht, wie mit seinen Resultaten fast durchgehends
völligster Uebereinstimmung weiß. Das Geschäft des Kritikers
wandelt sich in vorliegendem Falle in das bei weitem angenehm
des mit Ueberzeugung zustimmenden Referenten. Wirklich dü
nicht manches neuere theologische Büchlein von so mäßigem Umf
einen solchen Reichtum an feinen Beobachtungen und treffen
sowol streng wissenschaftlichen, als praktischen Bemerkungen
bieten, wie das vorliegende, das, aus einem Vortrag an einer r
nischen Pastoralconferenz erwachsen, einen höchst dankenswer
Beitrag zu besserem Verständnis eines der wichtigsten Abschn
der ganzen Bibel — des Gebetes des Herrn — liefert.
wir an der Forschung des Herrn Professor Kamphausen ganz be
ders anerkennend hervorheben müssen, ist nicht nur die Ruhe,
sonnenheit und Gründlichkeit derselben, sondern noch mehr die du
weg hervortretende Bescheidenheit, wie sie zumal dem Theol
und namentlich einem solchen Gegenstande gegenüber so wohl ans
und das unverkennbare warme religiöse Interesse an der heil
Sache, die hier behandelt wird. Man lese z. B. S. 145
Schlußbemerkung: „Vielleicht erweckt meine Sprache auch
manchem den Schein der Unbescheidenheit und zu festen Zuver
zur Richtigkeit der eigenen Ansicht; aber ich bitte den Leser,
nur als Schein anzusehen, als eine Form der Darstellung, die
den beständigen Verklausulirungen mit ‚das möchte', ‚dürfte so
u. s. w. allerdings vorziehe. Obwol ich meine Ansicht stets
ausgesprochen habe und für jetzt nichts besseres als den vorliege
geringen Versuch zur Erklärung des Gebets des Herrn bieten k
zweifle ich doch durchaus nicht, daß ich manchen Fehler bega
habe, und hoffe, mir für weiteres, tieferes Eindringen in den
ligen Gegenstand stets frische Lernlust zu bewahren." Beabsic
der Herr Verfasser auch nicht eine vollständige Auslegung
geben (S. 3), so hofft er doch „einen Beitrag zur Erklärung
U.-V. zu geben, der einige der praktischen und gelehrten Erörter
gen, welche hier zur Sprache kommen, dem endlichen Abschl
näher zu bringen sucht". Zu dem Zwecke hat er denn durch
seine Vorgänger von der patristischen bis auf unsere Zeit gewis
haft benutzt, und mit einer gewissen Befriedigung, die man ei
Reformirten, wie der Unterzeichnete ist, zu gute halten möge,

ich bemerkt, wie viel und oft namentlich Calvin, dieser größte Exeget unter den Reformatoren, und der treffliche Heidelberger Katechismus benutzt worden sind. Doch wir wollen, soweit thunlich, über das Einzelne referiren.

Der Verfasser schickt in einem ersten Abschnitte voran: „Vorbemerkungen, oder geschichtliche Untersuchungen über die Bedeutung der beiden verschiedenen Gestalten des Herrngebets" (S. 1—21). Wir sind mit ihm völlig einverstanden, wenn er seine Ansicht dahin ausspricht, daß sowol die angegebene Veranlassung als die Textgestalt des U.-V. bei Lukas (11, 1 ff.) die ursprünglichen und historisch richtigen sind, wogegen das erste Evangelium, dessen Abfassung der Verfasser nicht dem Apostel Matthäus zuschreibt, eine erweiterte Gestalt des Gebets bietet und dasselbe nach seiner, die Reden des Herrn in größeren Gruppen zusammenstellenden, Manier an einer Stelle eingereiht hat, wo es seinen Zwecken entsprechend war. Es haben übrigens offenbar beide Evangelisten aus einer und derselben griechischen Quellenschrift dies Gebet entnommen, was einzig schon das Vorkommen des ἅπαξ λεγόμενον „ἐπιούσιος" in beiden Texten zur Genüge beweist, wozu der Verfasser noch auf anderweitige Spuren in den beiderseitigen Texten aufmerksam macht (S. 10 f.). Die kürzere Fassung bei Lukas ist wol die ursprünglich allein vom Herrn gesprochene Gestalt des Gebetes; dennoch sind die Zusätze bei Matthäus nicht als „rein willkürlich" anzusehen, sie können, zumal sie durchgängig den ursprünglichen Sinn Christi nicht entstellen, sondern nur bestimmter und deutlicher ausdrücken — weshalb diese weitläufigere Gestalt des U.-V. im privaten und besonders im öffentlichen Gebrauch der Christenheit stets den Vorzug vor der knappen behaupten wird —, gar wohl aus der mündlichen Ueberlieferung als Herrnworte vom Evangelisten vorgefunden und aufgenommen worden sein (S. 14 f.). Der Umstand, daß sich die Erweiterung, nicht aber die Weglassung von Bitten, wenn solche wirklich von Anfang einen integrirenden Bestandtheil des Gebets ausgemacht hätten, genügend erklären läßt, entscheidet, wie uns bedünkt, stringent für die Ursprünglichkeit der kürzeren Fassung, die bei Lukas unbestritten kritisch der allein berechtigte Text ist.

Nach einigen Bemerkungen über die richtige, sich sozusagen von

selbst ergebende und doch auch schon verkannte Eintheilung des U.
(S. 17 ff.) folgt im zweiten Abschnitt die Untersuchung der „
rede“ des Herrngebets und der „ätiologischen Doxologie“.
letztere — um sogleich mit dieser zu beginnen — nichts weiter
eine liturgische Schlußformel sei, welche erst ziemlich spät in
Text unseres Matthäus eindrang, hat der Verfasser (S. 36 ff.
Uebereinstimmung mit fast allen Textkritikern und Auslegern a
neue überzeugend dargethan; mit Recht erklärt er (S. 41): „
irgend ein Ergebnis der neutestamentlichen Textkritik feststeht, s
es die Unechtheit unserer Doxologie“, und schließt seine dah
Erörterung mit den so beherzigenswerthen Worten (S. 42): „
Sache gegenständlich betrachtet, darf ich ohne alle Persönlic
sagen: Bengel, Olshausen, Tholuck, Bleek und die zahllosen
lehrten, die hier der Wahrheit die Ehre gaben, haben damit
Frömmigkeit bewiesen, als die neuesten Verteidiger des Irrtu
Man tilge aber so offenbar spätere Zusätze, wie sie in Matth. 6,
und 1 Joh. 5, 7 vorliegen, nicht nur aus dem griechischen, son
auch, wenn man überhaupt berichtigen will, aus dem deutschen T
das Festhalten des Irrtums kann auf die Dauer nur Uns
bringen.“ Oder hat etwa unser deutsches Volk nicht auch ein
veräußerliches, heiliges Recht daran, daß ihm seine Theologen
Bibel endlich in ihrer wahren Gestalt geben und nicht ent
von mancherlei menschlichen Zusätzen? Mit vollem Recht h
denn z. B. Bunsen im „Bibelwerk“, dessen N. T. soeben
einem bequemen Separatdruck erscheint (1868), als auch die „
Uebersetzung des zweiten Theiles der heiligen Schrift, genannt N.
die neuerdings in zweiter Auflage in Elberfeld (in Commission
W. Langewiesche, 12°) herausgegeben worden ist, jene beiden Zu
getilgt, während letztere im Texte des Lukas die erst aus Matth
erweiterte Form, mit alleiniger Ausnahme der zweiten Hälfte
letzten Bitte und der Doxologie beibehalten hat. — Die Anre
die nach richtigen kritischen Grundsätzen bei Lukas einfach „πάτ
lautet und so dem aramäischen אַבָּא entspricht (S. 28 ff.), wird
S. 23 ff. ganz vortrefflich erläutert. Wenn im A. T. der Va
name von Gott gebraucht ist, so herrscht dabei die theokratische
nationale Beziehung vor, wenn auch die Idee, daß Gott als Schö
und Erhalter auch der übrigen Völker Vater sei, dort nicht

lossen ist, sondern in einigen Stellen unverkennbar (Ex. 4, 22)
igstens anklingt. Dennoch „hat erst Christus für seine Jünger
individuellen Vaternamen Gottes eingeführt und zu einem festen
z gemacht“ (S. 25). Nach christlicher Idee ist Gott der
er jedes einzelnen Gläubigen, nicht bloß einer ganzen Gemein-
t, eines Volkes u. dgl.; der einzelne Christ weiß sich in Christo,
wahren Sohne Gottes, gleichsam adoptirt (vgl. Heidelberger
ch. Fr. 33). Was weiter S. 31 f. über die alte Streitfrage,
„Unser Vater“ oder „Vater Unser“ zu beten sei, sowie über
Zusatz „im Himmel“ und nicht „in den Himmeln“ beigebracht
indem die Mehrzahl, ebenso ungriechisch (daher bei Johannes
vorkommend) als undeutsch, einfach ein Hebraismus ist, her-
end von der Form des Wortes שָׁמַיִם, die ursprünglich auch
eine wirkliche Vielheit ausdrücken wollte, wie erst Spätere
erständlich folgerten, das möge man bei unserm Verfasser selbst
lesen.

Nach einigen feinen Bemerkungen über die, zwar von jeher er-
te, aber nicht immer richtig und scharf genug aufgefaßte Zwei-
ung der Bitten des U.-V., deren Summe der Verfasser S. 65
die Worte zusammenfaßt: „Wir theilen das U.-V. in zwei
le, deren erster die Sorge um die großen Interessen Gottes
Gegenstande hat, wie der zweite die Sorge um unser indivi-
es Bedürfnis, wenngleich Gottes Ehre und unser Heil ja an-
seits immer innig zusammen zu denken sind“, — folgt die Er-
ng der ersten Bitte. Vortrefflich wird da zunächst der Sinn
„Heiligen“, in biblischer Gräcität *ἁγιάζειν*, erläutert durch Zu-
ehen auf das alttestamentliche קִדֵּשׁ und הִקְדִּישׁ und namentlich
Hauptstelle Jes. 29, 23, wonach es im allgemeinen bedeutet:
es Wesen und Eigenschaften (denn das ist unter „dem Namen“
es gemeint, eigentlich: Gottes Wesen, wie er sich geoffenbart
wie Menschen ihn erkennen und daher auch benennen) die ge-
nde Anerkennung zollen, ihn als den „Heiligen“ anerkennen
auch durch entsprechendes Handeln seitens der Gemeinde that-
ch als solchen erweisen, negativ durch Vermeiden alles dessen,
jenem seinem heiligen Wesen zuwider wäre, alles Unreinen
gl., positiv durch Wandel im Lichte seines Gesetzes, dadurch,
wir — mit dem Heidelberger zu reden — „unser ganzes Leben,

Gedanken, Wort und Werke dahin richten, daß sein Name
unsertwillen nicht gelästert, sondern geehret und gepriesen werd
Ueber den biblischen Begriff von קָדוֹשׁ vgl. man noch Lutz, B
Dogmatik, S. 89 f. Es bezeichnet Gott als den Augustus,
Einzigen und Unvergleichlichen, von allem Anderen, Gewöhnli
Verschiedenen, und damit verbindet sich sofort, wie der Verfa
richtig nachweist, die Idee auch der sittlichen Reinheit, welche
deutsche Wort „heilig" fast ausschließlich, zumal im gewöhnli
Sprachgebrauche, ausdrückt, während die entsprechenden biblis
Ausdrücke eben viel umfassender sind und viel tiefer gehen.
Sinn der ersten Bitte, die ein „Gebetswunsch" ist, wird von Ca
kurz und gut in die Worte zusammengefaßt: „Summa hujus
titionis est, ut Dei gloria in mundo reluceat, et qualis
celebretur inter homines" (S. 53).

Die zweite und dritte Bitte werden zusammengefaßt, da
tere in der That nichts anderes ist als eine, nicht zum urspri
lichen Gebet gehörende, ob auch auf guter Ueberlieferung beruhe
richtige Erläuterung der vorhergehenden Bitte, was S. 63 ff.
geführt wird; das „Reich Gottes", welcher Begriff nach dem S
des A. und des N. T.'s vom Verfasser vortrefflich entwickelt
(S. 56 ff.), „kommt" eben da und ist da realisirt, wo Gottes W
geschieht; in vollkommner Weise ist dieses bereits der Fall „im H
mel", soll aber mehr und mehr auch „auf Erden" eintreten.
Wunsch geht also vornehmlich auf die einstige Vollendung se
Reiches, da Gott wird alles in allem sein, auf die Realisir
der Reichsidee in ihrer ganzen Fülle, und nur secundär reiht
der Gedanke an Ausbreitung des Reiches und speciell der ch
lichen Kirche in immer weiteren Kreisen auf Erden an. Die
hat, möchten wir fast sagen, mehr einen eschatologischen, als e
Missions-Grundton, obwol letzterer nicht ausgeschlossen ist.

Gewiß mit Recht bezieht der Verfasser die vierte Bitte,
welcher er ebenfalls den Text bei Lukas als den ursprüngli
demjenigen bei Matthäus vorzieht, auf die Gewährung der irdi
leiblichen Nothdurft und nicht irgendwie, weder ausschließlich,
halb und halb, auf das „geistliche" Brot, wie ältere und s
noch neuere Ausleger den schlichten Wortsinn haben verdrehen wol
Das Gebet wendet sich eben, nachdem wir erst um das ge

en, was Gottes ist, in den folgenden Bitten zu dem, was unser
und da das leibliche Leben die Grundlage für unser geistliches
en bildet, so bitten wir zuerst um alles dasjenige, was zur Er-
tung des leiblichen Lebens dient (S. 76 Anm.). Der Jünger
isti „denkt“ — wie v. Hofmann, Schriftbeweis II, 2. S. 356.
Aufl.), angeführt von unserm Verfasser S. 20 Anm., schön be-
ft — „zuerst an das, was Gottes ist, und dann erst an sich
das Seine. Er erkennt seine Bedürftigkeit, und daß er sich
t selber helfen kann, und er vertraut, daß Gott ihm helfen will
kann (man vgl. die Anrede und dazu die Erklärung des Heidel-
ger Katech., Fr. 120 f. — Ref.). Für sein leibliches Leben
hrt er nicht mehr, als daß er jederzeit des Lebens Nothdurft
e.“ Sowol das Vertrauen auf den himmlischen Vater, der
ere Bedürfnisse besser als wir selber kennt, dem wir daher die
timmung darüber, was denn alles zu dieser Nothdurft gehöre,
rauensvoll überlassen, als auch die rechte christliche Genügsam-
sprechen sich in dieser Brotbitte aus (S. 84 f.). Besonders
tig war aber in derselben immer noch die Etymologie und Be-
ung des ausschließlich in ihr vorkommenden Wortes ἐπιούσιος.
er Erklärer hat, so halten wir dafür, geleitet von der Abhand-
Leo Meyers (in Adalb. Kuhns Zeitschr. für vergleichende
achforschung VII, 401 ff. [1858]), die Streitfrage nun wol
immer entschieden und auf's Reine gebracht. Jenes Adjectiv
sich nicht von ἐπιέναι oder von ἡ ἐπιοῦσα sc. ἡμέρα ab,
— unbegreiflicherweise — noch Bunsen übersetzt: „unser mor-
des Brot gib uns heute“, wodurch überdies ein sonderbarer
erspruch entsteht, noch auch vom Substantiv οὐσία, sondern
Participio des Verbi ἐπεῖναι, gerade wie περιούσιος von
εῖναι, und der Wortsinn ist demnach eigentlich „[dazu] gehörig“,
l als: angemessen, erforderlich, ausreichend, nothdürftig.
r treffend vergleicht der Verfasser die Stelle Prov. 30, 8, an
vol angespielt ist und deren לֶחֶם חֻקִּי eben durch ἐπιούσιος
ergegeben zu sein scheint. Schwierig ist es, im Deutschen ein
s und ganz entsprechendes Wort zu finden, wenn man nicht
von Luther in jener alttestamentlichen Stelle gebrauchte, alt-
che „beschieden“ beibehalten will (= das von Gott uns be-
ene, mäßige, zu unserer Nothdurft ausreichende Brot). Am

besten wol gibt es die oben angeführte Elberfelder Uebersetzu
„das nöthige Brot“.

Bei Auslegung der fünften Bitte bildet bekanntlich der Zu
„denn auch wir vergeben allen unsern Schuldnern“, wie der
sprüngliche, bei Matthäus durch ὡς richtig gedeutete, Text la
eine dogmatische Schwierigkeit, — doch nur scheinbar, wenn
nicht genug in die Tiefe christlich-religiöser Psychologie geht. O
bar zwar enthält derselbe eine Begründung der Bitte um
gebung der eigenen Schuld von Seiten Gottes durch Hinwei
auf das eigene Verhalten. Aber deshalb ist doch von keinerlei
dienst und Werkgerechtigkeit da die Rede. Geradezu ein Gel
oder eine Ermahnung enthalten die Worte ebensowenig, wie
sie oft hat deuteln wollen, wiewol nicht zu leugnen ist, daß —
unser Verfasser mehr, als geschehen ist, hätte hervorheben kö
und sollen — im Grunde jede dieser Bitten implicite dem
tenden auch die Pflicht des entsprechenden Verhaltens seiner
auferlegt. Insofern kann man mit S. 113 sagen: „. . . u
Versöhnlichkeit wird hier erwähnt, weil sie das dem erflehten
lichen Verhalten nothwendig entsprechende menschliche Verhalten
zeichnet. . . . Der Herr legt uns die Berufung auf u
eigene versöhnliche Stimmung darum in den Mund, daß er
damit eine weitere Bürgschaft für die Erhörung des Gebetes g
will.“ So erklärt z. B. Luther im größeren Katechismus,
ebenso der Heidelberger, Fr. 126 vgl. 1 Joh. 3, 14. Wir wü
noch etwas weiter gehen und sagen: was hier als Beding
zur Erlangung eigener Sündenvergebung ausgesprochen wird, is
Grunde ganz das Gleiche, was sonst mit Buße und Glau
an Christum als den Bedingungen der Vergebung gesetzt
es ist beidemal das Gefühl der Hülfsbedürftigkeit vor Gott,
sich sowol in Buße und Glauben, als in der Bereitwilligkeit,
seren Mitmenschen zu vergeben, kundgibt; letzteres thut niem
der nicht erst selbst durch den heiligen Geist zur Erkenntnis s
Sünde und dadurch zum Suchen des Erlösers geführt worden
Vgl. Lutz, Bibl. Dogmatik, S. 168 f.

Wol mit Recht bezeichnet der Verfasser die sogenannte sie
Bitte als eine richtige Erklärung der ursprünglichen sechsten
durch Matthäus, wie schon Tertullian jene Worte eine clau

rpretans nennt, die allerdings, einmal vorhanden, als ein fast
tbehrlicher Zusatz erscheint, keinenfalls aber als eine eigene Bitte
chtet werden kann. Vortrefflich macht der Verfasser S. 120 f.
nerksam auf den Unterschied von *ῥύεσθαι ἀπὸ* und *ῥύεσθαι*
jenes, außer im U.=V., noch viermal im N. T. vorkommend,
utet „bewahren vor“ [einer erst noch drohenden Gefahr], dieses
ten aus . .“ [wenn man sich wirklich bereits in der Noth u. s. w.
det]. Dazu paßt denn hier auch das Zeitwort *εἰσφέρειν* in
eigentlichen Bitte, deren Sinn vom Verfasser im allgemeinen
und gut erörtert wird, wie er auch den bekanntlich mehrdeutigen
druck *πειρασμὸς* genau und scharf erklärt (S. 128 ff.). Der-
bezeichnet nämlich gewöhnlich in passivem Sinne den Zustand
Prüfung oder Versuchung und hat im Sprachgebrauch eine üble
enbedeutung erlangt, obgleich die Ableitung nur auf durchdringen-
Erforschen führt, und z. B. 1 Petr. 4, 12 das Wort den guten
n = *δοκιμασία* besitzt. Luther hat an zehn Stellen „An-
ung“ (d. h. feindliche Bekämpfung) gesetzt, an den übrigen neun
len des N. T.'s, wo es noch vorkommt, dagegen „Versuchung“.
Grund unterscheidet der Verfasser zwei Fälle, je nach dem
ren Verhalten des Menschen zu den äußeren Umständen, d. h.
eder kommt es nicht zur Sünde — dann pflegt man diese Ver-
ng bloß als „Prüfung“ zu bezeichnen, oder aber der Mensch
liegt der Versuchung, wenn es auf die Jak. 1, 13—15 be-
bene Weise zugeht. Wenn nun aber der Verfasser unsere Bitte
schließlich als eine Bitte um Verschonung mit Versuchungen
bösem Ausgange auffassen will, so können wir uns diese
hränkung doch nicht gefallen lassen. Was der Verfasser S. 132 f.
Begründung seiner Ansicht anführt, eine Bitte um Verschonung
„Prüfungen“ (im guten Sinne) wäre zwiefach thöricht, theils
ihre Erfüllung eine reine Unmöglichkeit wäre, theils weil man
dadurch allen Fortschritt, allen Segen der Trübsal und des
pfes verbitten würde, trifft nicht zum Ziele; dies würde nur
eingewendet werden können, wollte man *πειρασμὸς* ebenso
tig nur von solchen „Prüfungen“ (im guten Sinne) verstehen.
glauben dagegen, dies Wort hier in seiner allgemeinen
umfassenden Bedeutung nehmen zu sollen: man weiß ja
keinem einzigen *πειρασμὸς* zum voraus, welchen Ausgang er

bei dem Betenden haben werde, einen siegreichen, oder umgek
Sind auch Versuchungen gelegentlich heilsam und daher nothwendi
dennoch kann und wird keiner, der gesunde Frömmigkeit hat, an
wünschen, als daß sie nicht über ihn kommen, daß er mögl
mit solchen verschont bleiben möchte, denn jede Versuchung
wenigstens auf einige Zeit, bis der Sieg entschieden ist, den Fr
der Seele mit Gott, stellt ihn gleichsam in Frage; sie setzt
Menschen, „so lange sie da ist“, in eine gewisse Unruhe, in
problematisches Schwanken; es muß sich da jewellen erst ze
was mit einem Menschen innerlich eigentlich ist, ob er sittlich
und fest ist, oder nicht. Und eben im Gefühl meiner Ohnm
meiner Schwachheit, der Leichtigkeit des Unterliegens in di
geistlichen Streit, bitte ich den Vater, mich nicht in solche Lage
führen, so gut ich ihn um Bewahrung vor physischem Uebel, Kr
heit u. dgl. flehen darf, wenngleich auch solche Trübsal für
heilsam werden kann, ja soll. Erst wenn wir von allem U
erlöset sein werden, hat die Versuchung gar keine Macht mehr
uns und findet keinen Platz mehr, — und auch in dieser Bezie
erläutert der Zusatz bei Matthäus unsere Bitte durchaus ri
Daß übrigens unter dem ἀπὸ τοῦ πονηροῦ weder das „U
(das, wie alle leibliche Nothdurft, vielmehr zur vierten
gehört), noch „der Böse“ (trotz Krummacher in den T
Stud. u. Krit. 1860, I) gemeint sein könne, hat der Verf
S. 136 f. gut nachgewiesen; gegen letztere Auffassung spricht
schon der Gebrauch von εἰσφέρειν εἰς im ersten Gliede
Bitte. —

Doch wir brechen hier billig das Referat über die vortref
Schrift ab; sie ist eine köstliche Gabe und werth, in den Hä
eines jeden Geistlichen zu sein und wieder und wieder studi
werden, denn wer hätte je die unendliche Fülle des Herrng
ausgelernt? Dem Herrn Verfasser aber gebürt billig der au
tigste Dank für seine schätzenswerthe Anleitung zum Eindri
in's tiefere Verständnis dieses herrlichen Gebetes.

Bern. D. Rüetschi, Pfarre



Programm

der

aager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1868.

---

irectoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung
christlichen Religion haben in ihrer Herbstversammlung,
21. September u. f., ihr Urtheil ausgesprochen über neun bei
eingelaufene Abhandlungen. Zuerst sprachen sie ihre Ansicht
über vier Antworten auf die Frage:

Wie hat man, dem Geiste und den Principien des
istentums gemäß, über den Krieg zu urtheilen?
che Versuche sind früher und später vorgenommen
den, um dem Kriegführen Einhalt zu thun? Was
t sich hierin bei dem Fortschritt der gesellschaft-
en Entwickelung und unter dem Einflusse religiöser
sittlicher Bildung für die Zukunft erwarten?"

ie Directoren verlangen eine gründliche Behandlung des Ge-
andes, verbunden mit einer klaren und gefälligen Darstellung,
Gebildete jeglichen Standes anziehend.

it Bezug auf den Verfasser einer hochdeutschen Abhandlung,
dem Wahlspruch: Si vis pacem para bellum, urtheilten
daß derselbe, bei überreicher von ihm bekundeter Bücherkenntnis
Schriften der Antagonisten des Krieges meistentheils unberück-

sichtigt gelassen, den jüdischen und christlichen Standpunkt miteinander verwirrt, sich selber principiell widersprochen und eine Arbeit geliefert habe, die schon ihrer äußerst mangelhaften Form wegen für die Gesellschaft unbrauchbar sei.

Dieser stand eine französische Abhandlung gegenüber, mit dem Motto: guerre à la guerre, die durch die Anmuth ihres Stils und die Wärme, mit welcher der Verfasser seine Ueberzeugung vertritt, sehr anziehend befunden wurde; jedoch mangelten Beweise gründlicher Studien, wie sie der Gegenstand erfordert, allzusehr, als daß dieselbe zur Bekrönung hätte vorgemerkt werden können.

Auch dem Verfasser einer niederländischen Abhandlung, mit dem Wahlspruch: Zalig zijn de vrede stigten, mußten Directoren den ausgesetzten Ehrenpreis verweigern, wie sehr sie auch seine ungemein reiche Belesenheit und vielumfassenden Kenntnisse zu loben hatten; denn seine Arbeit, abgesehen von unnöthiger Breite und von anderen Mängeln, genügte keineswegs dem von ihnen ausgesprochenen Wunsche einer „gründlichen Behandlung des Gegenstandes verbunden mit einer klaren und gefälligen Darstellung“.

Dagegen fanden sie in der hochdeutschen Abhandlung, mit dem Wahlspruch: Der Friede ist ein großes und schweres Werk, ihre Frage in der Weise beantwortet, daß sie die Freude hatten, dem Verfasser den ausgesetzten Ehrenpreis unbedenklich zuweisen zu können. Bei Eröffnung des Billets ergab sich als Verfasser derselben **Dr. Heinrich Wiskemann,** Lehrer am Gymnasium zu Hersfeld in der preußischen Provinz Kurhessen, dem früher schon einmal die Bekrönung zutheil geworden war für seine Abhandlung über die Sclaverei.

Nun schritten die Directoren zur Beurtheilung einer hochdeutschen Arbeit, mit dem Motto: Ne quis vos seducat ullo modo, als Antwort auf die Frage: „Eine gedrängte Geschichte des Puseyismus in England, mit Nachweis der Ursachen, woraus diese Erscheinung zu erklären, und was man zu urtheilen hat über seine bedenklichen Folgen und vermuthliche Zukunft.“

Aber diese Abhandlung, wiewol allenthalben eine umfangreiche Belesenheit des Verfassers bekundend und einige Beweise unparteiischer Forschung enthaltend, litt allzusehr an dem Mangel äußerst ungefälliger Form, welcher bei der Arbeit desselben Verfassers, mit dem Motto: Si vis pacem para bellum, hervorgehoben worden ist, sowie an den Mängeln fehlender Pragmatik und parteiischer Vorliebe für den Puseyismus, so daß sie den Lesern der Werke der Gesellschaft nicht dienlich sein könnte.

Darnach kamen die Directoren zu einer ebenfalls hochdeutschen Abhandlung, mit dem Wahlspruch: Ὁ πατὴρ αὐτὸς ποιεῖ τὰ ἔργα, über die Frage:

„Da sich bei dem heutigen Streite über die Wunder, welche von Jesus und den Aposteln zufolge des N. T.'s verrichtet worden sind, eine manigfaltige Meinungsverschiedenheit offenbart, sowol über dasjenige, was die Verfasser jener Schriften sich, bei ihrer Darstellung, unter Wunder vorgestellt haben, als über den relativen Werth, den man jener Darstellung zuzuerkennen hat, so wünscht die Gesellschaft: ‚Eine Abhandlung über den Inhalt und den Werth des Wunderbegriffes, so wie dieser bei den Verfassern des N. T.'s angetroffen wird.'"

Es urtheilten die Directoren, daß diese Abhandlung nicht die mindesten Ansprüche auf Bekrönung haben könne, weil sie, anstatt über den Wunderbegriff der Verfasser des N. T.'s zu handeln, wie es die Frage verlangte, eine Theorie über die neutestamentlichen Wunder aufstellt, die durchaus unhaltbar ist.

Hiernach sprachen die Directoren ihr Urtheil aus über eine ebenfalls hochdeutsche Abhandlung, mit dem Motto: *ΜΗΔΕΝ ΑΓΑΝ*, die Frage betreffend:

„Hat man hinreichenden Grund, um an der Hand einer nicht bloß grammatikalischen, sondern auch historisch-kritischen Exegese der Schriften des N. T.'s, Jesus und den Aposteln eine derartige Glaubens- und Sittenlehre zuzuschreiben, daß aus dieser die übertriebene Askese der christlichen Kirche herzuleiten wäre?"

Aber ein ähnliches Misverständnis, wie es bei der vorhergehenden Abhandlung bemerkt wurde, hatte auch für diese die Ausschließung von der Bekrönung zur Folge, da der Verfasser in seiner Weise eine Askese nach protestantischen Principien vorgetragen hatte, während von der Gesellschaft eine Verteidigung des ursprünglichen Christentums verlangt worden war, und zwar gegen die Anschuldigung, als hätte dieses die Uebertreibung der Askese in der christlichen Kirche verschuldet.

Endlich sprachen die Directoren ihr Urtheil aus über zwei niederländische Abhandlungen, auf die Frage:

„Da Etliche in neuerer Zeit, auf Grund einer großen Anzahl Stellen in den Evangelien, der Meinung sind, daß Jesus seine persönliche Zukunft angekündigt hat, und hieraus nachtheilige Folgerungen gezogen werden in Bezug auf die Reinheit seiner Ideen über das Wesen und die Entwickelung des Reiches Gottes, so verlangt die Gesellschaft: ‚Eine genaue Erklärung und historisch-kritische Betrachtung der Stellen des N. T.'s, worin Jesus von seiner Zukunft spricht, damit sich daraus ergebe, ob und inwiefern die eschatologischen Vorstellungen der ersten christlichen Kirche Einfluß gehabt haben auf die Darstellung (Redaction) der Worte des Herrn, in Bezug auf diesen Gegenstand.'"

Auf die Antwort mit dem Motto: Origenes in Matth. XXIV, 30, mußten die Directoren dasselbe anwenden, was man in dem Programm vom Jahre 1866 liest, mit Bezug auf die Abhandlung mit dem Wahlspruch: *Εἰς κρῖμα ἐγὼ κτλ.*, nämlich, daß sie „zu viel willkürliche Schrifterklärung und falsche Schlußfolgerung enthalte, um der Gesellschaft dienen zu können". Aber diese Abhandlung konnte auch schon darum keinen Anspruch auf Bekrönung machen, weil die Gesellschaft nicht bloß eine genaue Erklärung, sondern auch eine historisch-kritische Betrachtung der Stellen des N. T.'s, welche auf die Zukunft Jesu Bezug haben, verlangt hatte, und diese Betrachtung hier gänzlich fehlte.

Günstiger war das Urtheil der Directoren über die andere Abhandlung, mit dem Motto: *Οὐκ ἦλθε διακονηθῆναι, ἀλλὰ δια-*

κονῆσαι. Gegen vieles darin Befindliche hatten Directoren zwar gar zu wichtige Bedenken, besonders exegetischer und kritischer Art, um den Verfasser mit dem ausgesetzten Ehrenpreise von vierhundert Gulden bekrönen und die Arbeit in die Werke der Gesellschaft aufnehmen zu können; aber sie schien ihnen doch in der Beantwortung eines jeden einzelnen Theiles der Frage so viele Belege von Fleiß, Kenntnissen und Scharfsinn darzubieten, daß sie beschlossen, dem Verfasser, wenn er seinen Namen bekannt machen wollte, eine silberne Denkmünze nebst hundertundfünfzig Gulden zuzuweisen, indem sie sich bereit erklärten, ihm ihre Anmerkungen zu seiner Arbeit mitzutheilen, wenn er wünschen sollte, diese kennen zu lernen. Vor dem Abdruck dieses Programms hat sich als Verfasser bekannt gemacht, Herr **J. Knappert**, Prediger bei der reformirten Gemeinde zu Leiden.

Von neuem schreibt die Gesellschaft die nachfolgenden vier Fragen aus:

I. „Da sich bei dem heutigen Streite über die Wunder, welche von Jesus und den Aposteln zufolge des N. T.'s verrichtet worden sind, eine manigfaltige Meinungsverschiedenheit offenbart, sowol über dasjenige, was die Verfasser jener Schriften sich, bei ihrer Darstellung, unter Wunder vorgestellt haben, als über den relativen Werth, den man jener Vorstellung zuzuerkennen hat, so stellt die Gesellschaft die nun so redigirte Frage: ‚Welchen Begriff haben sich die Verfasser des N. T.'s vom Wunder gemacht? Welcher Werth ist durch sie dem Wunder zuerkannt worden? Welche Bedeutung hat ihre Ansicht über das Wunder noch für unsere Zeit?'"

II. „Eine gedrängte Geschichte des Puseyismus in England, mit Nachweis der Ursache, woraus diese Erscheinung zu erklären, und was man zu urtheilen hat über seine bedenklichen Folgen und vermuthliche Zukunft."

III. „Hat man hinreichenden Grund, um an der Hand einer nicht bloß grammatikalischen, sondern

auch historisch-kritischen Exegese der Schriften des N. T.'s, Jesus und den Aposteln eine derartige Glaubens- und Sittenlehre zuzuschreiben, daß aus dieser die übertriebene Askese in der christlichen Kirche herzuleiten wäre?"

IV. „Eine Abhandlung über die Trennung von Kirche und Staat."

Die Gesellschaft verlangt, daß dabei mit Sonderung geachtet werde auf das Princip und auf dessen Anwendung, insonderheit für die Niederlande.

Auch werden die zwei folgenden neuen Fragen ausgeschrieben:

I. „Wie hat man aus historischem Gesichtspunkte zu urtheilen über den Satz: ‚Keine Kirche ohne Confession'? Und welche Folgerungen hat man aus dieser historischen Betrachtung herzuleiten, mit Bezug auf die Weise, in welcher dieser Satz unter den Protestanten festgehalten werden muß?"

II. Weil bei den heutigen Vorkämpfern der Humanität verschiedene, selbst einander widerstreitende Begriffe über dieselbe angetroffen werden, so frägt die Gesellschaft: „Wie haben wir die Humanität in Bezug auf ihr Wesen zu betrachten? Welche verschiedenen Wirkungen sind von derselben zu erwarten, je nachdem sie mit Religion und Christentum verbunden ist oder nicht?"

Den Antworten auf diese sechs Fragen wird vor dem 15. December 1869 von der Gesellschaft entgegengesehen. Was später eingesandt wird, muß pflichtgemäß bei Seite gelegt werden.

Für die genügende Beantwortung jeder obgenannten Preisfrage wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche von den Verfassern in baarem Gelde entgegengenommen werden kann, wenn sie es nicht vorziehen, die goldene Denkmünze der Gesellschaft von zweihundertundfünfzig Gulden an Werth, nebst hundertundfünfzig Gulden in baarem Gelde, oder

die silberne Denkmünze nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in baarem Gelde zu erhalten.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird den Antworten entgegengesehen auf die Fragen über die Todesstrafe; den Dualismus und Monismus; eine Apologie des Christentums; die Ideen Jesu über Gott; die Weltschöpfung; und eine Geschichte der religiösen Bewegungen in Kleinasien während der zwei ersten Jahrhunderte des Christentums. Ueber die Todesstrafe ist bereits eine hochdeutsche Abhandlung eingelaufen, mit dem Motto: Der Tod ist der Sünde Sold u. s. w. Diese Abhandlungen sollen in der zunächstfolgenden Herbstversammlung durch die Directoren beurtheilt werden.

Schriftsteller, die sich um den Preis bewerben, werden darauf zu achten haben, daß sie die Abhandlungen nicht mit ihrem Namen, sondern mit einer beliebigen Devise unterzeichnen. Ein besonderes, Namen und Wohnort enthaltendes und gut versiegeltes Billet habe sodann dieselbe Devise auf der Adresse.

Die Abhandlungen müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefaßt, und die in deutscher Sprache mit lateinischen Buchstaben geschrieben sein, widrigenfalls sie bei Seite gelegt werden.

Ueberdies wird den Verfassern auf's neue in Erinnerung gebracht, daß die Directoren großen Werth darauf legen, daß die ihnen zugesandten Abhandlungen sich durch Gedrängtheit empfehlen.

Auch ergibt es sich jährlich, wie sehr die Verfasser sich selber schaden, wenn sie in ihren Antworten auf die Fragen der Gesellschaft die äußere Form vernachläßigen. Directoren machen darum auch jetzt wiederum ihren festen Entschluß bekannt, daß sie Abhandlungen, deren Schrift nach ihrem einstimmigen Urtheile undeutlich ist, der Beurtheilung nicht unterziehen werden.

Die Abhandlungen müssen mit einer bei der Gesellschaft unbekannten Hand geschrieben sein und portofrei besorgt werden an den Mitdirector und Secretär der Gesellschaft, **W. A. van Hengel**, Theol. Doct. u. Prof. zu Leiden.

Ferner sei auf's neue zur Warnung daran erinnert, daß die Verfasser durch Einlieferung ihrer Abhandlungen sich verpflichten, von einer gekrönten und in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung keine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Auch werde im Auge behalten, daß die eingereichte Handschrift einer abgewiesenen Abhandlung Eigentum der Gesellschaft bleibt, es sei denn, daß diese sie aus freiem Willen cedire.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin

herausgegeben

von

D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

1869.
Zweiundvierzigster Jahrgang.
Zweiter Band.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1869.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin
herausgegeben
von
D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1869, drittes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1869.



Abhandlungen.

1.

D. Richard Rothe.

Von

Ernst Achelis, Pastor in Hastedt bei Bremen.

In den letzten Jahrzehnten hat wol kaum der Tod eines Mannes eine so allgemeine und bewegte Theilnahme in allen Kreisen der theologischen und kirchlichen Gegenwart hervorgerufen, wie der am 20. August 1867 erfolgte Heimgang des unvergeßlichen D. Richard Rothe. Hier braucht man nach keiner Seite hin zur Trauerklage zu ermahnen: „Wisset ihr nicht, daß auf diesen Tag ein Fürst und Großer gefallen ist in Israel?“ — sie wissen es Alle, und die zahlreichen Nekrologe [a]) in unseren kirchlichen Zeitschriften geben ein vielstimmiges und einmüthiges Zeugnis davon, daß in Rothe einer der begabtesten Forscher, der vielseitigsten und tiefsten Gelehrten, der frömmsten Theologen uns entrissen sei. Solche Art der Einmüthigkeit, ob auch in beschränkterem Umfange, ist allerdings nichts

---

a) Unter den Nachrufen, welche dem seligen Rothe gewidmet sind, zeichnet sich außer dem Aufsatz des D. Fr. Nippold („Rich. Rothe; Rückblick auf sein Leben, Denken, Wirken und Scheiden“ in Gelzers Monatsblättern für innere Zeitgeschichte 1868, Januarheft, S. 24 ff.) in besonderer Weise der des Stadtpfarrers Hönig zu Heidelberg aus (Süddeutsches evangelisch-protestant. Wochenblatt 1867, Nr. 40). Die Darstellung ist formell wahrhaft künstlerisch, anschaulich und lichtvoll, materiell im allgemeinen richtig, wenn auch nicht ohne einseitige Schönfärberei. Einige positive Irrtümer werden wir weiter unten zur Sprache bringen.

Seltenes bei dem Hinscheiden hervorragender Häupter der Wissenschaft und des kirchlichen Lebens, oder auch einflußreicher Vorkämpfer besonderer Richtungen und Zeitbestrebungen, obgleich da der verschiedene Standpunkt, von dem aus die Beurtheilung geschieht, zu gar sehr verschiedener Schätzung der Größe und des Werthes der Heimgegangenen veranlaßt. Aber etwas sehr Seltenes ist es, daß in allen Lagern der theologischen und kirchlichen Richtungen, trotz der großen Spannung derselben in unseren Tagen, Solche sich finden, die dem Betrauerten in inniger und herzlicher Liebe, ungeachtet aller früheren oder späteren Dissonanzen, sich verbunden fühlen, und deren Wehmuth übertönt wird von dem Danke zu Gott für den Segen und Gewinn, der ihnen in dem Entschlafenen geschenkt ward. Schon die Rücksicht auf den Leserkreis unserer Zeitschrift, welcher zahlreiche Freunde und in weiterem Sinne des Wortes so zu nennende Schüler Rothe's in seiner Mitte hat, mehr noch die in jeder Beziehung eigentümliche und hervorragende Stelle, die Richard Rothe in der evangelischen Theologie einnahm, würde den Theol. Studien und Kritiken eine reiche Veranlassung bieten, des Heimgegangenen in ihren Blättern ausführlich zu gedenken. Die nahen Verhältnisse jedoch, in welchen der selige Rothe zu der Redaction dieser Zeitschrift stand, deren Leitung in den Jahren 1861—1864 mit dem ihm nahe befreundeten Ullmann er sich unterzogen hatte, sodann die Mitarbeit an den Studien und Kritiken, die ihm die bekannten, fast berühmt gewordenen Aufsätze über den Begriff der Dogmatik, über die Offenbarung und über die heilige Schrift (in den Jahrgängen 1859 u. 1860 [a])) verdanken, dies alles macht die bloße Veranlassung zu einer unumgänglichen Pflicht der Pietät. Um dieser schönen Pflicht nachzukommen, hat die Redaction dieser Zeitschrift dem Verfasser den Antrag gestellt, eine Charakteristik des hohen Lehrers, seiner Persönlichkeit, wie seiner theologischen und kirchlichen Stellung, zu liefern; diesen Antrag glaubte ich nicht ablehnen zu dürfen, obgleich ich unter allen vielleicht dazu nothwendigen Erfordernissen nur von einem mit aller Bestimmtheit weiß, daß es mir

a) Später sind diese drei Abhandlungen besonders herausgegeben in der Schrift: „Zur Dogmatik". Gotha 1863. 2. Aufl. 1869.

nicht fehlen wird, nämlich das helle und scharfe Auge, welches man zum rechten Sehen und Beurtheilen bedarf, — wenn es nämlich wahr ist, daß allein die Liebe sehend ist und wahr, daß nur sie das Auge scharf und helle macht [a]); denn eine Liebe und Verehrung zu dem seligen Lehrer, wie ich sie inniger und frömmer kaum zu einem anderen Sterblichen gehegt, ist trotz aller theoretischen und praktischen Differenzen nie in mir erkaltet.

I. Rothe's Lebensgang.

Erhebend ist es und anziehend, den Führungen Gottes und Seinen Veranstaltungen nachzugehen, wodurch Er mit weiser Hand die Lebensschicksale der Seinen leitet, die eigenen Wege ihnen verlegt oder zu ihrem Heil sie wendet und die Wege Seines Rathes mit ihnen betritt, damit in der Entwickelung und Beeinflussung der ursprünglichen individuellen Anlage sie zu dem bereitet werden, was sie sein sollen, damit sie für die Aufgaben in dem Baue seines Reiches zugerichtet werden, für welche Er sie gesetzt hat. Nur auf dem Wege, den er eben geführt worden ist, konnte auch Richard Rothe zu jener Originalität seines geistigen Wesens gelangen, zu dem aus sich selbst herausgewachsenen Denker werden, der auf dem Boden der tiefsten religiösen Erfahrungsthatsache sein theologisches System sich auferbaut, zu jener vielseitigen und reichen Individualität, wie er uns in seinem gereiften Mannesalter vor Augen steht [b]). Bis

---

a) „Die Liebe ist blind, — das ist die gemeine Rede, deren Stempel nicht zu verkennen ist; aber ist sie nicht im Gegentheil allein sehend? allein wahr?" Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 2. Aufl. I, 324.

b) Der nachfolgende biographische Abriß ist aus den Darstellungen Schenkels geschöpft, die er auf Grund eigenhändiger Aufzeichnungen Rothe's in den Aufsätzen: „Zur Erinnerung an D. Richard Rothe" (Allgem. kirchl. Zeitschrift 1867, Heft 9 u. folg.) und in „R. Rothe. Ein kurzgefaßtes Lebensbild" (R. Rothe's nachgelassene Predigten [1868] I, XI—LVI) veröffent-

in sein zwanzigstes Lebensjahr sehen wir Rothe einsam und still für sich seinen Weg gehen, bis zu dem Zeitpunkt, wo sein inneres Leben eine gewisse Consistenz und ein bestimmtes Gepräge gewonnen hatte und durch äußere Einflüsse wol entwickelt und umgestaltet, aber in seiner specifischen Eigentümlichkeit nicht mehr verwischt werden konnte. Am 28. Januar 1799 zu Posen in dem Hause einer biederen Beamtenfamilie geboren, wächst Rothe auf, das einzige Kind seiner Eltern, also ohne Umgang mit Geschwistern, durch Kränklichkeit bis zum achten Lebensjahre auch am Verkehr mit Spielgenossen verhindert, in großer Zurückgezogenheit. Die Verbindungen mit anderen gleichalterigen Kindern, die sich jetzt etwa anknüpfen wollen, werden zerrissen durch Uebersiedelung der Eltern (1809) nach Stettin; und als er kaum an diesem neuen Wohnorte sich heimisch fühlt, wird der Vater (1811) nach Breslau versetzt. Hier erlebte Rothe 1813 den in der Befreiung Deutschlands anbrechenden nationalen Frühling seines Volkes; aber die weltgeschichtlichen Bewegungen, die vorzugsweise in Breslau ihren Heerd hatten, sie waren wiederum ungünstig für gesellige Verbindungen mit seinen Schulgenossen, während sie mächtige Eindrücke hinterlassen mußten auf das für alles Große und Erhabene so empfängliche Gemüth des heranwachsenden Knaben. Im Jahre 1817 bezieht Rothe die Universität Heidelberg trotz aller Warnungen „vor dieser Brutstätte finsteren Mysticismus". Die vaterländischen Bestrebungen und Gesinnungen, die dort in der Burschenschaft gepflegt wurden, zogen ihn in diesen Kreis hinein; das conventionelle Studentenleben aber bleibt ihm fremd [a]); er fühlt sich wohl auf jenen herrlichen abgelegenen Spaziergängen in den Bergen und in den Seitenthälern, und mit dem ersten und einzigen Freunde, den er dort gefunden,

---

licht hat. D. Schenkel würde sich ein wesentliches Verdienst und den Dank Vieler erwerben, wenn er jene Aufzeichnungen von Rothe's Hand ohne alle „Bearbeitung" in besonderer Brochüre herauszugeben sich veranlaßt finden wollte.

a) Gleichwol war „das Prinzchen" (wie seine Commilitonen Rothe nannten), das im Collegium und überall äußerst „patent", stets im Frack mit dem Cylinder auf dem Haupte, erschien, bei allen Studiengenossen gar wohlgelitten.

Fritz Krauß aus Augsburg, glaubt er allein in der Welt zu stehen mit seinen Gedanken, seinen Anschauungen, seinem Christentum. Erst als er 1819 nach Berlin übersiedelt, findet er in der um Neander sich sammelnden kleineren Schaar von Studiengenossen, findet er vor allem in dem enggeschlossenen Kreise des ehrwürdigen Barons v. Kottwitz eine Gemeinschaft, und zwar — die erste in seinem Leben, der er sich innerlich anschließen kann — eine auf lauteren Grundlagen sich erbauende christliche Gemeinschaft.

In tiefer Einsamkeit hatte Gott ihn bis dahin wandeln lassen; durch die Wüste hatte er ihn geführt, aber freundlich hat er mit ihm geredet von früher Jugend an. Rothe wächst in rationalistischer Umgebung auf, doch fühlt er mächtig sich hingezogen zum Mysterium der christlichen Religion, das seiner lebhaften und reichen Phantasie eine Welt der herrlichsten Wunder erschließt; und ob auch die Kirche mit ihren trockenen Gottesdiensten ihn mehr abstößt, dagegen das Theater den Bedürfnissen seiner Phantasie ansprechendere Nahrung gewährt, so ist doch der Beruf, den er ohne alle äußere Anregung schon im vierten Lebensjahre in sich verspürt, ein Prediger zu werden, ein bleibend wirkender. Je mehr und mehr erschließt sich ihm die Herrlichkeit der Bibel, und den zwölfjährigen Knaben sehen wir das Buch der Bücher mit heiliger Begeisterung nähren, die auch nicht die sonst so tief auf ihn einwirkende Lectüre der Romantiker irgendwie zu dämpfen vermag. In der Einsamkeit seines Lebensweges, bei dem ausgesprochenen Hange, sich nach innen hin zu beschäftigen, kann der überaus heiligende Einfluß der Bibel nicht fehlen; obgleich der Rationalismus seiner Umgebung und seines Confirmandenunterrichts ohne alle religiösen Eindrücke auf ihn bleibt, wird das Gebet für Rothe der süßeste Genuß, das Gebet an den Heiland, von dem er trotz aller Bekümmernisse, als setze er dadurch Gott selbst zurück, nicht lassen kann; und eine entschiedene Erweckung seines Herzens legt ihm mit tiefer Scham über seinen sittlichen Zustand die Nothwendigkeit der Wiedergeburt nahe. Die Bibel bleibt ihm auch in Heidelberg die hauptsächliche, fast einzige Nahrungsquelle seines inneren Lebens; aber obgleich das Uebernatürliche darin ihm selbstverständlich, das Wunder nicht im geringsten anstößig ist, obgleich die Nothwendigkeit, die eigene Ver-

nunft zu reinigen durch die göttliche Vernunft, ihm je mehr und mehr einleuchtet, der Glaube ihm der einzige Schlüssel zur höchsten Erkenntnis, und Christus der eigentliche Gegenstand des Glaubens bleibt, obgleich die kirchliche Lehre ihm das festgeschlossene Ganze der Wahrheit, alle Kritik in seinen Augen unberechtigt, und die Bibel ihm unangetastet und unantastbar ist in ihrer übernatürlichen Schönheit, so trägt er sich doch mit dem lebendigen Gefühl, die letzten Grundbegriffe und Grundanschauungen weder in der Bibel, noch in der Kirchenlehre erfaßt zu haben, und selbst die Speculationen eines Daub scheinen ihm die Räthsel nur zu umgehen, nicht aber zu lösen. In der letzten Zeit seines Aufenthaltes in Heidelberg ist es vornehmlich der ehrwürdige Abegg, in Berlin Neander mit seiner in Liebe überströmenden Fülle des edelsten und lautersten geistigen Lebens und seiner ursprünglichen christlichen Frömmigkeit, die von überwiegendem Einfluß auf ihn sind, während Schleiermacher, noch mehr Marheineke, ihm jetzt noch fern bleiben.

Es ist augenscheinlich, daß, sollte der Uebergang Rothe's aus der Vereinsamung seines individuellen Lebens in die Bewegtheit größerer Gemeinschaft ohne die heftigsten Erschütterungen und Umwälzungen seiner Eigentümlichkeit bewerkstelligt werden, nach seinem bisherigen Entwickelungsgange nur eine pietistische Gemeinschaft, wie die des Kottwitz'schen Kreises, ihm zuträglich sein konnte; und es bedarf nur der Hinweisung auf die gütige Führung des Herrn, daß es gerade ein so reiner Kreis des pietistischen Christentums war, der Rothe in sich aufnahm. Rothe wurde selbst Pietist, zuerst noch in sehr gemäßigter Weise, bis 1821 im Seminar zu Wittenberg, wohin Rothe 1820 auf Zureden Neanders sich gewandt hatte, das bis dahin sehr einträchtige Zusammenleben der Candidaten durch den Eintritt Rudolf Stiers und den Einfluß von Emil Krummacher in große Gährung kam. Wie Rothe stets in seinem Leben stärkeren Einflüssen nie auf die Dauer Widerstand zu leisten vermochte, wie eine gewisse Unselbständigkeit nach außen hin, eine hingebende, „weiblich organisirte Natur“, wie Nippold es nennt, ihm allezeit eigen blieb, so gab er sich auch jetzt dem kurz zuvor bekehrten geistesmächtigen Stier fast völlig hin und ließ sich unter seiner Anleitung von Zinzendorf überwältigen. Er wurde ein Pietist,

„ein aufrichtiger, aber kein glücklicher Pietist, ein Pietist Gewissens halber, aber ohne wahre Freudigkeit“, wie er selbst sagt; seine Individualität war zu sehr ausgebildet, als daß er trotz aller Anstrengung etwas aus sich machen konnte, und wenn auch diese Jahre ihn in sein inneres Leben mehr hineinführten, wenn er auch bei der Entdeckung vieler bis dahin ihm verborgen gebliebener Schäden seines Herzens eine innigere und persönlichere Stellung zu Gott und zu Christo gewann, so mußte er doch dessen gewahr werden, daß der Pietismus in seiner ausgeprägtesten Gestalt, wenn er auch unter Gottes Leitung ein gesegneter Uebergang für Rothe und vielleicht der einzig mögliche Uebergang war, nicht die Form des Christentums sei, welche seiner Individualität gemäß und genehm war. Zwar zunächst mußte er in diesem Stadium seiner Entwickelung verharren; nachdem er sich im December 1821 mit der Schwägerin Heubners, Luise v. Brück, verlobt und gegen seine ursprüngliche Neigung durch Ueberredung Heubners im Auftrage des Ministers v. Altenstein zum Einschlagen der academischen Laufbahn sich entschlossen hatte, wurde er in Breslau während der Vorbereitung auf seine Habilitationsschrift Vertreter eines krank gewordenen Predigers; die Bekanntschaft mit dem edlen Julius Müller, mit Steffens und Scheibel, der Umgang in dem Hause des frommen Grafen v. d. Gröben, sowie der Erfolg seiner Predigerwirksamkeit wurde ihm nach vielen Seiten hin sehr fruchtbringend; aber rechte Freudigkeit konnte ihm das alles nicht verleihen, und alles frische Streben, namentlich für wissenschaftliche Arbeiten, war in ihm wie ausgestorben. Aber Gott hatte in Seiner Treue ihm schon die Wege gebahnt, auf denen sein eigentümliches inneres Leben zur frischesten und freudigsten Ausgestaltung kommen sollte: Rothe wurde zum preußischen Gesandtschaftsprediger in Rom ernannt an Schmieders Stelle. Gegen Ende des Jahres 1823 wird er zum zweitenmal examinirt, dann ordinirt, am 10. November feiert er seine Hochzeit und zieht mit seiner jungen Frau, über Berlin und Breslau seinen Weg nehmend, am 14. Januar 1824 in die Weltstadt an der Tiber ein. Eine neue Lebensepoche beginnt für ihn; wie Luther einst nach Rom geführt wurde, damit an der Quelle des Katholicismus sich der völlige Bruch mit Rom

vorbereitete, so entsteht hier im schärfsten Gegensatz zum Katholicismus in Rothe die religiös-sittliche Anschauung vom Christentum, der er später in seiner theologischen Ethik einen so classischen Ausdruck zu geben berufen war; der geschlossenen Einheit der römischen Kirche gegenüber wird er, zugleich durch treue Seelsorge an seiner meist aus jungen Künstlern bestehenden Gemeinde, inne, daß der Protestantismus nicht in der Form des zu individuellen und so wenig kirchenbildnerischen Pietismus eine Macht habe; während Rom ihm zuerst kein weiteres Interesse hatte, als das erste beste Dorf, während selbst die Kunstschätze des Vaticans und das Colosseum ihn zuerst fast kühl ließen, eröffnet seine Künstlergemeinde mit ihren Interessen ihm nach und nach die Weihe und Größe der Kunst, und der Umgang mit dem vielseitigen Bunsen, mit v. Reden und Reinhold begünstigt die freie Entfaltung seiner geistig selbständigen, mit den edlen Samenkörnern lebendigen und strengen Christentums, die er in den pietistischen Kreisen empfangen hatte, befruchteten Individualität. Sein Glaube an Christum als seinen Heiland hebt freudig seine Schwingen, der Gebetstrieb erwacht mit neuer Stärke, sein inneres Leben kommt in gleichmäßigen, harmonischen Verlauf, und eine neue, eigentümliche Theologie fängt an, in ihm sich zu regen. Vier Jahre lang durfte Rothe in Rom bleiben, da folgt er, wieder mit innerem Widerstreben, dem Rufe zur vierten Professur am Wittenberger Seminar; um Michaelis 1828 tritt er sein neues Amt an, nachdem er in einer genußreichen Reise nach Neapel, Herculanum und Pompeji, Pästum u. a. O. und auf langsamer Heimreise nach Norden zu dem italienischen Boden Lebewohl gesagt hatte.

Die Aufgaben, welche in Wittenberg seiner warteten, namentlich das Colleg über die Geschichte des Christentums im Unterschied von der bloßen Geschichte der christlichen Kirche, nöthigen ihn zu fünf- bis sechsjähriger strenger kirchenhistorischer Arbeit, während seine persönlich nahen Beziehungen zu den Seminaristen, die aus den verschiedensten theologischen Schulen Deutschlands kamen, ihn zur Bekanntschaft mit den Hauptvertretern der damaligen theologischen Richtungen führte. Die Julirevolution erweckt in Rothe den politischen Sinn, welcher bis dahin gänzlich geschlummert hatte;

die Wechselwirkung zwischen dem politischen und moralischen Zustande des Volkes geht ihm auf, es klären sich seine Ueberzeugungen über das Verhältnis von Staat und Kirche, und das Christentum in seiner universal-menschlichen Bedeutung legt sich ihm dar. Die exegetischen, dogmatischen und ethischen Besprechungen mit den Seminaristen treiben ihn zur Durcharbeitung seiner individuellen Gedanken, zu ihrer Klarstellung und Abgrenzung nach allen Seiten hin und bringen ihn aus innerer Nöthigung in gereiftem Mannesalter, in seinem neunundbreißigsten Lebensjahre, zu schriftstellerischen Arbeiten. Dem ersten „Versuch", einer Abhandlung über Röm. 5, 12—21, folgt bald ein größeres Werk: „Die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung", ein Buch, welches ihm 1837 den Ruf der badischen Regierung zur ordentlichen Professur und zur Einrichtung eines theologischen Seminars in Heidelberg einträgt; diesen Ruf nimmt er an trotz der Anstrengungen seines Protectors, des Ministers v. Altenstein, der, um Rothe für Preußen zu erhalten, ihm gleichzeitig eine ordentliche Professur in Greifswald und in Halle a/S. anbietet. Schon sein erstes Colleg in Heidelberg: „Die theologische Ethik", legte ihm die Aufgabe nahe, auf neuem, speculativem und selbständigem Wege diese Disciplin zu behandeln, und 1842 machte sich Rothe, kaum genesen von schwerer Krankheit, mit aller Freudigkeit und Kraft daran, sein letztes und sein Hauptwerk: „Die theologische Ethik" zu verfassen, von der 1845 die beiden ersten, 1848 der dritte Band erschien. — Still und friedevoll verfloß bis dahin sein äußeres Leben; seiner „mönchischen Zurückgezogenheit", wie er selbst es nennt, konnte er sich ungestört überlassen, und seine Abneigung gegen öffentliches Wirken wurde genährt durch die von ihm mit Abscheu und Mistrauen beobachteten Versuche, die das Lichtfreundtum und die Demagogie, die Reaction und Restauration im kirchlichen und politischen Leben unternahm, um die vorhandenen Zustände zu bessern, obgleich er Muth genug besaß, im Sommer 1848 das Prorectorat der Universität zu übernehmen. Gleichwol müssen die Stürme der Zeit, die vorzugsweise ja in Baden brausten, ihm sein liebes Heidelberg verleidet haben; vielleicht wurde auch das Doppelamt an der Universität und am Seminar ihm zu beschwerlich: kurz, er löste die

freundschaftlichen Bande, die ihn an seine Collegen fesselten, und nahm noch in demselben Jahre (1848) eine Berufung nach Bonn an. Ueber die hier zugebrachten fünf Jahre liegen nicht viele Nachrichten vor; Rothe betrachtete sie als „eine Episode, die für mich auch nicht ohne Frucht gewesen ist, mich aber hauptsächlich darüber belehrt hat, was meines Berufes **nicht** ist". Der letzte Satz kann dem nicht räthselhaft erscheinen, der von der innigen Verbindung der rheinischen Universität mit dem lebendig pulsirenden praktisch-kirchlichen Leben der rheinisch-westfälischen Kirche und von der entschiedenen Abneigung Rothe's gegen die „dicke Luft" der Pastoralconferenzen und Synoden Kenntnis hat; nicht nur die Uebersiedelung seines Freundes und Collegen Dorner nach Göttingen, sondern auch die Sorge vor dem Amte eines Consistorialraths in Coblenz, das ihm zugedacht war, ließ ihn dem 1853 an ihn ergangenen Ruf nach Heidelberg mit Freuden folgen, nachdem er im Jahre zuvor die Berufung zum Prälaten in Karlsruhe, „um sich selbst nicht zu travestiren", abgelehnt hatte. Die letzten vierzehn Jahre seines Lebens brachte der heimgegangene Rothe in Heidelberg zu, sechs Jahre in einsiedlerischer Abgeschiedenheit seinem Berufe und seinen Studien lebend, während der letzten acht Jahre aber je mehr und mehr hineingezogen in kirchlichen Parteihader und jene verkehrten modernen Bestrebungen auf kirchlichem Gebiete, die — wir werden in einem besonderen Abschnitte davon reden — im Protestantenverein ihre organische Zusammenfassung gefunden haben. Wie diese letzten acht Jahre Alle, die in Rothe den theologischen Forscher, den innig frommen Christen, von früher her verehrten und liebten, mit tiefem Weh erfüllen mußten, indem er dort die Lehre von Bonn her so ganz vergessen zu haben schien und zum vorgehaltenen heiligen Schild für eine theilweise sehr unheilige Sache sich misbrauchen ließ, so gedenken doch alle seine Freunde mit bewundernder Freude an die Probe der tragenden christlichen Liebe und der reinen, selbstlosen Geduld, der hingebenden Pflege und der überaus großen Langmuth und Freundlichkeit, wie deren sonst wol nur das Mutterherz in seiner Treue an dem kranken Kinde fähig ist, welche er in der Behandlung seiner an schwerer Gemüthskrankheit lange Jahre leidenden Gattin (sie starb im Sommer des Jahres 1861) zu Ehren

seines Herrn, der ihn hat stark gemacht, so schön und
stand. — Das ist in kurzem der Weg, den Gott unser
gegangenen geführt hat, und auf dem er das geworden
er war. Und was ist er geworden? Welches ist die rei
des inneren Lebens, wie sie uns in dem religiös-sittlichen (
Rothe's aus den letzten Jahren vor Augen steht? Dahir
wir uns jetzt mit unserer Schilderung und werden dab
verweilen.

II. Rothe's religiös-sittlicher Charakter.

Die richtige Darstellung einer so reichen und vielseiti
sönlichkeit, wie die Rothe's war, hat gewiß ihre großen S
keiten; und doch fühlt man wieder diese Schwierigkeiten in
Weise gehoben in der durchgeführten schönen Einheit die
rakters, bei dem in allen angeschlagenen Saiten mittönender
ton seines Wesens, der die verschiedensten Stimmen seines
und Wollens, seines Empfindens und Urtheilens harmor
bindet. D. Zittel hat gewiß das Richtige getroffen, wen
der Leichenrede bei Rothe's Bestattung (über Joh. 21,
als den einen Mittelpunkt seines Wesens die Liebe zu
Heilande nennt. „Dieser Mann hatte ein feines Ohr
Frage: hast du mich lieb? er überhörte sie nie und r
bis er aus tiefster Seele sein Ja darauf sagen konnte
Christus, unser Herr und Heiland, erfüllte seine Seele g
jede andere Liebe — sein Gemüth war unendlich reich an
wurde in diese Liebe zu seinem Heilande aufgenommen u
geläutert und geheiligt." Was Rothe als nothwendiges (
nis jedes wahrhaftigen Christenlebens hingestellt: „Das
Christo muß in dem Bewußtsein des Christen das Alle
einnehmen und von da aus sein Licht in alle Kammern s
wendigen Menschen ausstrahlen, so daß er in diesem Lich
sieht und alles thut, in ihm alles lebt, was er überhaup
anders kann es zu nichts Ganzem kommen in unserm per

Christentum" a) — eine unmisverständliche Veranschaulichung und Erklärung dessen, was Rothe damit meint, stand in ihm selbst vor Aller Augen da. Es ist ein schönes Zeugnis ebensosehr der lauteren Demut, wie tiefer Selbsterkenntnis und genauer Selbstcharakteristik, wenn Rothe „an sich nur einen Menschen finden kann, der fast weiter gar nichts hat und ist, als daß er durch Gottes Gnade (er weiß selbst nicht, wie) ein Auge und ein Herz besitzt, mit dem er seinen Heiland und in dessen Angesicht und Herzen seinen Gott sehen und ergreifen kann, damit aber sich zu seinem beugungsvollen Entzücken mitten in einer Welt findet, aus der ihm, den gellenden Schrei der Sünde und des Jammers weit übertönend und durch alle seine Dissonanzen hindurch, ein tausendstimmiger Chor von demüthig jubelnden Stimmen zum Preise der Ehre und Herrlichkeit ihres Schöpfers und ihres Heilandes in immer wieder neuen Weisen von Tage zu Tage immer mächtiger entgegenschallt" b). Schon diese Worte geben uns eine nähere Bezeichnung der Liebe zu Christo, die in Rothe's Herzen lebte; fern von allem sensualistischen Wesen war sie eine durch und durch *ethische* Liebe, die den geliebten Gegenstand zu ergreifen und festzuhalten, sich ihm zu verbinden wußte unauflöslich zur Lebensgemeinschaft mit dem *lebendigen* Christus, zum Durchdrungensein von Christi Geist und Gnade, zum Sein und Weben mit ihm und in ihm auf dem Grunde des *lebendigen Glaubens*. Das war eben der vorherrschende Eindruck, den die für Alle liebenswürdige Persönlichkeit Rothe's denen, welche Geistliches geistlich zu richten verstehen, hinterließ, ich möchte sagen: der wunderbare Zauber seines Wesens, daß man es mit einem Manne zu thun hatte, in welchem Christus in einem seltenen Maße Gestalt gewonnen hatte; daher die geheimnisvolle Macht, welche auf die Herzen seiner Schüler und seiner näheren Bekannten jene unwiderstehliche Anziehungskraft ausübte, daß man von ihm nicht lassen konnte und ihn lieben mußte, daß man in seiner Nähe bei aller Ueberlegenheit seines Geistes und seines Wissens sich nie gedrückt und gehemmt, sondern befreit und wohl fühlte,

a) Allgem. kirchl. Zeitschr. 1864, S. 380.
b) Ebendas. 1862, S. 121 ff.

daß ein Hauch heiligen Lebens von ihm ausging, der heiligend und friedebringend auf seine Umgebung wirkte. Und nicht in flüchtigen Momenten nur oder in besonders ernsten Stunden, sondern fortwährend und bei allen Gelegenheiten, mochte man ihn auf dem Katheder seine Wissenschaft dociren oder in der Kirche ihn der andächtigen Gemeinde das Wort des Lebens verkündigen hören, mochte man mit ihm bei fröhlichem Mahle vereinigt sein oder seinen Rath und seine Hülfe bei Gewissensbedenken oder in den dunkelen Zeiten des religiösen Zweifels sich erbitten, — Rothe war immer derselbe in Scherz und Ernst, in Trauer und Freude; die Lebensgemeinschaft mit seinem Heilande that überall segnend sich kund, sie war zu einem integrirenden und alles durchdringenden Momente seines inneren Lebens geworden. Niemals wieder ist mir das „Betet ohne Unterlaß" in persönlicher Erscheinung so vor die Augen getreten, wie bei Rothe, ja ich darf sagen, erst durch ihn ist mir das Verständnis jenes apostolischen Wortes und damit auch des Mysteriums des „Lebens in dem Herrn" aufgeschlossen; und ohne alle förmliche Gravität, ohne alle steife Feierlichkeit trat dies Heiligtum des inneren Lebens bei ihm hervor, in frischer Ursprünglichkeit vielmehr sprudelnd aus lebendigem Quell, gepaart mit einer überaus liebenswürdigen Freundlichkeit und Gefälligkeit, mit der zarten und reinen Anmuth einer durchaus kindlichen Unbefangenheit und einer heiligen Naivetät.

Den Schülern und Zuhörern Rothe's sind unvergeßlich jene Stunden, in denen der geliebte Lehrer den heiligen Mittelpunkt seines Lebens, „seinen Herrn Christus", zum besonderen Gegenstande seiner Rede hatte, das verklärte Angesicht, die leise tremulirende Stimme Rothe's — als gezieme es sich nicht, von solchem Gegenstande laut zu reden —, die unwillkürliche Empfindung eines heiligen Wehens, das den Saal durchzog. Wir können es uns nicht versagen, eines der schönsten Worte Rothe's über den Herrn Christus, das uns einen freien Einblick in sein Inneres gestattet, anzuführen; es findet sich in der Vorrede, mit welcher er 1845 den ersten Band seiner Theologischen Ethik bei dem wissenschaftlichen Publikum einführte. „Von allen Misverständnissen", schreibt er, „denen mein Buch unvermeidlich wird ausgesetzt sein, beunruhigt mich nur eins ernst-

lich; denn die übrigen können in ihren Folgen nur meine eigene Person treffen, in Ansehung welcher ich nicht sonderlich empfindlich bin. Wol aber würde ich wünschen müssen, keine Feder angesetzt zu haben zu dieser Schrift, wenn man verkennen sollte, daß das sie beseelende Princip der unbedingte Glaube an Christum als den wirklichen und alleinigen Erlöser ist und die Liebe zu Ihm. Das Fundament alles meines Denkens, das darf ich ehrlich versichern, ist der einfache Christenglaube, wie er (nicht etwa irgend ein Dogma und irgend eine Theologie) seit achtzehn Jahrhunderten die Welt überwunden hat, er ist mir das letzte Gewisse, wogegen ich jede andere angebliche Erkenntnis, die ihm widerstritte, unbedenklich und mit Freuden bereit bin, in die Schanze zu schlagen. Ich weiß keinen anderen festen Punkt, in den ich, wie für mein ganzes menschliches Sein überhaupt, so auch insbesondere für mein Denken, den Anker auswerfen könnte, außer der geschichtlichen Erscheinung, welche der heilige Name Jesus Christus bezeichnet. Sie ist mir das unantastbare Allerheiligste der Menschheit, das Höchste, was je in ein menschliches Bewußtsein gekommen ist, und ein Sonnenaufgang in der Geschichte, von dem aus allein sich Licht verbreitet über den Gesamtkreis der Objecte, die in unser Auge fallen. Mit diesem einen, schlechthin unerfindbaren Datum, dessen Kunde unmittelbar auch von seiner Realität zeugt, wie das Licht von sich selbst, und in dem unübersehliche Consequenzen beschlossen liegen, steht und fällt für mich in letzter Beziehung jede Gewißheit des geistigen und deshalb ewigen Adels des menschlichen Geschöpfes."

Mit dieser Liebe zu seinem Herrn Christus verband sich bei Rothe — wie es ja nicht anders sein kann überall, wo jene lauter und lebendig ist — eine große Selbstlosigkeit und Demut. „Die rechte Liebe zu dem Herrn", sagt Zittel, „hat keine Rast, noch Ruhe, sie muß unablässig wirken für das Reich Gottes, nur für dieses, nicht für den eigenen Vortheil oder die eigene Ehre; alle Selbstsucht geht unter in der Liebe zu dem Heilande; nirgends hat Rothe etwas für sich selbst, für seinen Ruhm oder Einfluß oder Vortheil gesucht, immer nur das Reich seines Herrn, das Wahre und Gute. Wenn er redete oder auch schrieb, in der Kirche oder wo sonst, was hat ihm dann so die Herzen gewonnen? Das war es,

daß man dabei fühlte, wie dieser Mann nicht redet, um von sich reden zu machen, daß er nicht sich hervorthut, um zu gefallen, um zu glänzen und gelobt zu werden, sondern allein um zu überzeugen, um zu gewinnen, nicht für sich zu gewinnen, sondern für die Wahrheit". Schon der Gedanke, einen Kreis von bleibenden Schülern um sich zu sammeln und der Stifter einer nach ihm benannten Schule zu werden, konnte Rothe geradezu ängstlich machen; und nicht einem, sondern vielen seiner Zuhörer, die mit hingebender Begeisterung zu seinen Füßen gesessen, hat er beim Abschied die aufrichtige Bitte ausgesprochen: „Stoßen Sie mich doch nach besten Kräften von sich ab" [a]). Obgleich Rothe als wissenschaftlicher Theologe große Verehrung genoß, obgleich sein Name mit Hochachtung von Freunden und Gegnern als einer der ersten und glänzendsten Namen der Theologie genannt wurde, blieb er doch so sehr fern von aller Eitelkeit der Gelehrten, daß seine eigene Meinung von seiner Leistungsfähigkeit in gar großem Gegensatze stand zu der Stellung, welche die Vertreter der Wissenschaft ihm willig einräumten. „Das kann ich ja voraussehen", schrieb Rothe im November 1847 im Vorwort zu Auberlens Buch: „Die Theosophie Fr. Christ. Oetingers", „daß, wenn mir überhaupt ein bescheidener Platz in dem großen Hause der Theologie zugewiesen werden sollte, ich in das Kämmerchen der Theosophen zu stehen kommen werde in die Nähe Oetingers. Ich gehöre auch wirklich nirgends sonst hin und wünsche mir keine bessere Stelle. Mir soll innig wohl sein zu den Füßen des lieben Mannes; er aber wird mich wol auch nicht von sich weisen; sind doch die eigentlichen σκάνδαλα seiner Lehre auch die der meinigen." Und wie lieblich hat Rothe Aehnliches wiederholt in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Theologischen Ethik (I, IX ff.): „Ich weiß aber, daß ich im Chor der heutigen Theologie die Stimme, die mein Gott mir anerschaffen

a) Es hängt dies gewiß mit dem Bewußtsein Rothe's um die specifische Eigentümlichkeit seiner individuellen Aufgaben in der Arbeit der Theologie zusammen; Schüler im engsten Sinne des Wortes konnte er nur sehr wenige finden. Jene Abwehr entsprang daher zugleich aus der Sorge um die wissenschaftliche Selbständigkeit und die subjective Wahrhaftigkeit seiner jungen Freunde.



hat, ganz allein singe, und zwar deshalb ganz allein, weil sie eine sehr untergeordnete ist. Ich weiß auch, daß sie zwar, für sich gesungen, sich gar rauh anhört, nichtsdestoweniger aber doch miterfordert wird zum harmonischen Zusammenklang des Ganzen. Käme es auf meine Wahl an, so würde ich freilich viel lieber einen anderen Ton singen; da sich nun aber kein Anderer findet, der ihn an meiner Statt übernimmt, und ich an meinem Theile für keinen Anderen zu brauchen bin: so halte ich es für meine Schuldigkeit, meine eigene Stimme, so wenig sie mir auch behagt, mit allem Fleiß in ihrer Art zu der für sie erreichbaren Stärke und Reinheit auszubilden, statt mich mit dem Versuche abzuquälen, eine andere Stimme, die höher im Preise steht und mir selbst besser gefallen will, durch die Fistel nachzuahmen. Weiß ich doch, daß ich im Chore singe, das genügt mir. Verdiene ich denn Tadel dafür, daß ich mich einer Arbeit im Haushalte unserer Theologie ohne Scham unterziehe, die allen Anderen zu niedrig dünkt oder zu mühsam? Mir selbst ist's so ganz nach Wunsch. Ich mache meine Sache still für mich hin, ohne einen Anderen nach meinem Sinn zu meistern, lasse mich aber gern von Jedem meistern, mit dem einzigen Vorbehalte, daß man mich machen lasse, was ich kann, und mir nichts zumuthe, was über mein Vermögen hinausliegt.... Mein Ehrgeiz geht darauf, zur Aufhellung der großen Probleme des menschlichen Denkens den, freilich verschwindend kleinen, Beitrag zu geben, den gerade ich etwa zu geben im Stande bin, und um keinen Schritt weiter hinaus." Wie sehr es Rothe ein völliger und heiliger Ernst war, sich gern meistern zu lassen, davon könnten viele Beispiele aufgeführt werden; es genüge, an die demütige Retractation seiner in der ersten Ausgabe der Ethik gegebenen Lehre von der Schöpfung (2. Ausg., § 40, Anm. 1) zu erinnern: „In der ersten Ausgabe dieses Buches ist mir die Behandlung des in diesem Paragraph entwickelten Punktes durchaus verunglückt. Wie sie dort vorliegt, mußte ich in einer Weise verstanden werden, die zwar ein völliges Misverständnis meiner wirklichen Meinung war, aber ein meinerseits völlig verschuldetes." Nicht so sehr die Thatsache, daß Rothe sich „meistern" läßt und erkannte Falsa retractirt, sondern die Art und Weise, wie er

es thut, die Offenheit und Geradheit, welche gar den Versuch nicht macht, den Misgriff zu entschuldigen oder in ein günstigeres Licht zu stellen, ist so nachahmenswerth. Wie Rothe sich nicht scheute, öffentlich mit solchen demütigenden Geständnissen hervorzutreten, so legte sich derselbe Charakterzug in allem seinem Thun und Urtheilen vor Aller Augen dar; er wollte niemals irgend etwas aus sich machen lassen, begehrte nicht nach Lob und nach Ehre. Dankbar war er vielmehr dafür, daß er überhaupt beachtet wurde, daß man ihm ein Plätzchen in der Wissenschaft nicht versagte, dankbar war er gegen Jeden, der mit ihm zusammenkam, nicht etwa nur für schon geleistete Dienste, sondern wir möchten sagen im Voraus für alles, womit man nach Rothe's Voraussetzung in Wort oder That gewiß noch dienen werde. Die Selbstlosigkeit, wo sie so erwärmt und geheiligt ist durch ihr positives Correlat, nämlich die Liebe zu Jesu und in Seiner Liebe die Liebe zu den Menschen, muß unwiderstehlich die Herzen Anderer gewinnen und Gegenliebe erzeugen, — und das hat Rothe reichlich erfahren; wir glauben nicht, daß es einen Lehrer auf den Hochschulen Deutschlands gibt, der in gleicher Weise, wie Rothe, von seinen Zuhörern geliebt und auf den Händen getragen wurde. Und den Studenten schlossen sich des Seligen Collegen in allen Facultäten, diesen gern die Bürger Heidelbergs an, die dem harmlosen, freundlichen, hochberühmten und doch so bescheidenen Professor mit großer Ehrerbietung begegneten und ihr liebevolles Wohlwollen in vielen kleinen Zügen dem zu erkennen gaben, der Jedem mit liebevollem Wohlwollen entgegenkam.

Während Rothe mit strenger Selbstkritik seine Leistungen und sich selbst beurtheilte und sich niemals genug thun konnte, war er von einer solchen Milde und Lindigkeit des Urtheils über Andere, wie sie sich, verbunden mit so specieller Motivirung des Urtheils, wol nur selten finden mag. Nicht nur, daß Rothe von jedem Menschen die beste Meinung hatte und alles Gute ihm zutraute und auch in Fällen schwerer Täuschung noch bis zuletzt von dieser guten Meinung zu retten suchte, was zu retten war, er hatte auch im wahren Sinne des Wortes eine wirkliche Virtuosität darin, die er geradezu mit Liebesleidenschaft ausübte, auf Anderer Eigentümlichkeiten, auf ihre individuellen Bildungen einzugehen, sich ganz und

gar in ihre Lage, ihren Seelenzustand, ihren Charakter hineinzuversetzen und von dort aus ihr Reden und Thun zu beurtheilen. Vorzugsweise in den stürmischen Bewegungen der letzten Jahre, in die er sich hineinverwickelt sah, hat Rothe diese Virtuosität gegen Freund und Gegner oft glänzend bewährt, bei literarischen Erscheinungen sowol, als bei öffentlichen Handlungen, mochte er sie, objectiv genommen, auch durchaus verwerfen und als ganz verfehlt bezeichnen (wie z. B. das Charakterbild Jesu von Schenkel), so wußte er doch der Sachlage solche Seiten abzugewinnen, welche die betreffenden Personen subjectiv rechtfertigten oder sie wenigstens in einem möglichst günstigen Lichte erscheinen ließen a); die Sache und die Personen wußte Rothe auf das genaueste zu unterscheiden, mit psychologischer Feinheit konnte er die Personen verstehen, in sie eingehen, um in günstiger Beleuchtung sie anzuschauen, wenn es ihm auch, wie das bei anderen Gelegenheiten sich wol bemerkbar machte, weniger gelingen wollte, aus seinem eigenen festgefugten Gedankensysteme heraus den Gedanken Anderer eine objective Würdigung zutheil werden zu lassen.

„Ueberall wußte er die Menschen in Liebe zu tragen", sagt Zittel mit Recht, „weil er in Allen etwas Gutes fand. Seine Seele wußte nichts von Haß; als ich ihm nach Ertheilung des Abendmahls sagte: er sterbe in Frieden mit Gott, setzte er freudig hinzu: ‚und in Frieden mit den Menschen; es ist eine große Gnade von Gott, daß Er mich so geführt hat, daß nie eine Bitterkeit gegen jemand in mir hat wurzeln können'." Die vielgerühmte Menschenliebe Rothe's, die in dem Erwähnten sich ein so schönes Zeugnis

a) Vgl. u. a. namentlich die Art und Weise, wie Rothe in den „Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung" (S. 320ff. Anm. 14) die Polemik Baurs gegen die Evang. K.-Z. und ihren Herausgeber bespricht. — Ohne die im Text gegebene Darstellung irgendwie zu corrigiren, darf es doch nicht unerwähnt bleiben, wie jene weiche, weiblich organisirte Natur Rothe's, sowie seine tiefe Scheu davor, in der Welt außer ihm die Sünde als Sünde anzuerkennen und heiligen Ernstes zu strafen, die Uebung der obengenannten Tugend einerseits erleichterte, andererseits sie aber auch nicht selten bis zu dem Punkte führte, wo die Tugend aufhört und die Schwachheit beginnt.

gibt, wir sehen es, sie war rechter Art, durch und durch ethisch bestimmt, hervorgegangen aus der Liebe zum Herrn und in solcher Gestaltung nur möglich bei einer aufrichtigen Demut, die es in der Schule Jesu gelernt hat, Andere höher zu achten, als sich selbst. Und eben dies hatte Rothe gelernt; von sich selbst und auch von seiner eigenen persönlichen Frömmigkeit hielt er sehr gering; bekannt sind ja die köstlichen, einem gewöhnlichen Christenmenschen freilich als liebenswürdige Selbsttäuschung erscheinenden Worte, die er in der Allgem. kirchl. Zeitschrift (1864, S. 380) geschrieben: „Ich werde mich in keinen Streit über die persönlichen Motive der citirten Individuen einlassen, sondern diese dem Herzenskündiger befehlen und höchstens noch das Geständnis hinzufügen, daß ich für meine Person es psychologisch nicht zu Stande bringe, irgend jemanden für einen schlechteren Christen zu halten, als mich selbst“ [a]); und wie lieblich tönen dieselben

a) Die Erinnerung an den Apostel Paulus und seinen Ausspruch 1 Tim. 1, 15 u. a. St. liegt sehr nahe; jedoch ist die Parallele deshalb nicht ganz zutreffend, weil der Apostel (V. 13. 14) an sein bestimmtes Verhalten gegen die christliche Gemeinde und ihr Haupt vor seiner Bekehrung denkt. — Sehr genau dagegen entspricht dem Worte Rothe's das schöne Bekenntnis des so reich gesegneten Missionars Rhenius in Tinneweli: „Ach, wenn wir uns selbst ansähen, wie Gott uns ansieht, wir könnten doch von keinem Menschen so schlecht denken, als von uns selbst“ (Baseler Missions-Magazin 1868, Juliheft, S. 277 Anm.). Die echte Christlichkeit dieser Worte kann nicht bezweifelt werden, wenn damit der Zustand des Herzens, abgesehen von der dem Christen zutheil gewordenen Erlösung und Reinigung, gemeint ist, weil jeder Christ sein eigenes Herz und das Widerstreben seines Herzens gegen die ziehende Gnade des Herrn am genauesten kennt; ebenso behalten jene Aussprüche in dem Falle ihre volle Geltung, wenn der Sinn derselben dieser ist: „Trotz aller Barmherzigkeit, die mir widerfahren ist, fehlt mir noch so sehr viel; wenn Allen dasselbe der Herr gethan hätte, was er an mir gethan, sie würden Alle viel weiter in der Heiligung gekommen sein, als ich“ — obgleich in beiden Fällen die subjective Wahrheit dieser Worte nicht damit zugleich die objective Wahrheit derselben sein kann. Sollen dagegen jene Aussprüche den Sinn haben: „So wie ich thatsächlich bin, nicht nur von Natur und abgesehen von der Gnade, sondern in dem Zustande, in welchen der Herr mich versetzt hat, halte ich mich für schlechter, als alle anderen Menschen“ — so involviren sie eine verhängnisvolle Selbsttäuschung, die nur zur Unter-



Gedanken von dem Sterbelager des seligen Mannes her in der hinterlassenen schriftlichen Bitte an seine Freunde: sie möchten um seines vermeintlichen Nahmes willen doch ja kein Wörtlein fallen lassen, das seinen Gegnern wehethun könnte, von denen er allezeit aufrichtig höher gehalten habe, als von sich selbst" [a]). Daher kam denn auch das tieflebendige Bedürfnis nach christlicher Geistesgemeinschaft, das Bedürfnis, von anderen Christen, alten und jungen, zu lernen und das an ihnen hervorzusuchen, worin sie ihm nach seiner Meinung ein Vorbild sein konnten, ein Bedürfnis, das, wenn es sich äußerte, freilich Viele in die beschämendste Verlegenheit zu setzen nur allzu geeignet war; daher vor allem das lebhafte Bedürfnis nach Gebetsgemeinschaft, welches ihn selbst bei jungen Studenten beim Abschiede zu der Bitte drängen konnte: „Beten Sie für mich!"

Freilich, das wußte Rothe, und bei seiner aufrichtigen Selbsterkenntnis mußte er es auch wissen, daß ihm in seinem persönlichen Christentum viel gegeben war; aber weil es ihm gegeben war, darum rühmte er die Gnade des Herrn und sie allein, die es ihm gegeben hatte, und die eben deshalb so herrlich erglänzte vor seiner Seele, weil er sie als reine, unverdiente Gnade preisen konnte. „Ich halte es allerdings", schrieb er 1864, „für ein köstlich Ding, wenn man freudig an einen Gott glaubt, der Wunder thut [b]), und an einen Heiland, der nicht bloß den Tod

---

lassung der pflichtmäßigen Prüfung der Geister führen kann.

a) Schenkel berichtet (Rothe's nachgelassene Predigten I, 41), daß Rothe bei den Angriffen der sogenannten Protestpartei in Baden „sich am meisten dadurch betroffen gefühlt habe, daß er den wissenschaftlichen und moralischen Standpunkt der angreifenden Partei sich bisher nicht so niedrig vorgestellt habe, wie er ihm jetzt mit einemmale erschienen sei". Die Authenticität dieser Worte vorausgesetzt, ist es schwer verständlich, wie Schenkel aus einem offenbar in Erregtheit hervorgestoßenen Worte Rothe's im Angesicht der Bitte des Sterbenden Capital zu machen sich bewogen finden kann. Sollte es überdies Herrn D. Schenkel ganz unbekannt geblieben sein, daß im Unmuth Rothe gelegentlich auch wol einmal vom „Gesindel des Protestantenvereins" u. s. w. reden konnte?

b) Der entschiedene und furchtlose Glaube Rothe's an Wunder ist bekannt;

überwunden hat, sondern dadurch, daß er sich den vorerwählten Zeugen **mit sinnenfälliger Evidenz** als den vom Tode Auferstandenen **erwiesen**, auch Leben und unvergängliches Wesen an's **Licht gebracht** hat für alle Geschlechter der Menschen, und der forthin in Ewigkeit herrschet als der, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden. Köstlich und selig ist's freilich, wenn man **so** glauben kann; aber **wenn** man's kann, **so ist's Gnade**, und auf Gnade **pocht** man nicht."

So war Rothe's religiös-sittlicher Charakter; so hat er ihn bis in den Tod bewährt. Sein Herr Christus, der das Leben seines Lebens gewesen, ist seine Liebe und sein Leben bis zum letzten Athemzuge geblieben. Der schon Sterbende ließ seinen leidtragenden Freunden sagen: er sterbe im Namen Jesu, und er glaube auch, es einigermaßen zu verstehen, was es heiße, im Namen Jesu zu sterben. — Während wir über den Verlust des Theologen, des

in seiner Theologischen Ethik, wie in seiner Schrift: „Zur Dogmatik" hat er ihn wissenschaftlich begründet. Es hat uns sehr befremdet, nach solchen Begründungen, wie Rothe sie gegeben, selbst aus der Feder eines H. J. **Holtzmann** (Bunsens Bibelwerk, II. Abtheilung: Bibelurkunden, 4. Theil: Die Bücher des Neuen Bundes, S. 93) auf die Frage: „Was ist Wunder?" die Antwort zu empfangen: „Wunder im eigentlichen Sinne sind angebliche Thatsachen, beruhend auf der Annahme von Wirkungen, welche den Naturgesetzen widersprechen". Geradezu ärgerlich (**auch** deshalb, weil sie unmittelbar Rothe treffen) sind aber derartige Behauptungen, wie sie bald hernach folgen: „Die vermeintliche wissenschaftliche Verteidigung solcher Wunder aber, welche die Theologen zu allen Zeiten mehr oder weniger roh versucht und, so oft sie konnten, zum Glaubensartikel und zur Bedingung der Theilhaftigkeit an der Kirche gemacht haben, beruht, damit wir es frei heraussagen, auf einer nicht allein geistlosen, sondern geradezu irreligiösen Ansicht von der Natur. Denn wahrlich, wir können vom Standpunkt der Religion des Geistes die Ansicht ebensowenig religiös als geistreich nennen, welche die Natur als etwas Todtes hinstellt, statt das göttliche Leben in ihr gerade in den ihr einwohnenden Gesetzen zu erkennen, welche nichts, als die in sie gelegten Gedanken der ewigen Vernunft und das unbewußte Leben des ewigen Geistes sind. Ein Aufheben dieser Gesetze ist ein Leugnen ihrer göttlichen Natur, also Gottes; nur daß Wenige wissen, was sie mit jenen unbesonnenen Worten sagen". — Auf wessen Seite die Unbesonnenheit liegt, ist für den Freund der Theologie Rothe's nicht schwer zu ermitteln.

Christen, des Lehrers, des Freundes trauern, hat er selbst dem Sterben schon lange mit Freuden entgegengeschaut; „ich vertraue, daß ich jetzt heimkehren darf“, sprach er in seinen letzten Stunden aus. Er hat schon lange gemeint, auf dieser Welt nicht mehr viel zu thun zu haben, er werde allmählich Maculatur, er werde abgängig. Während wir in ihm eine Christengestalt erblicken, an der der Herr zum Preise Seiner Gnadenmacht und Seiner Geistesmacht Großes gethan, hat er selbst das Bewußtsein — und darin fühle er sich durchaus jugendlich —, nur ganz im Anfange seiner christlichen Entwickelung zu stehen. Während er meint, die Jugend und das kommende Geschlecht werde sich in ihn nicht mehr finden können, und sein Name werde bald vergessen sein, sehen wir gern in jenen Distichen eine freundliche Weißagung:

„Unverstanden bleibst Du, o Herrlicher, diesem Geschlechte;
Aber dem kommenden bist beides Du, Vater und Freund.
Tiefe des freien Gedankens und Frömmigkeit lieben einander;
Wahrlich, in schönerem Bund sah ich sie nie, als bei Dir!“

Mit wenigen Strichen nur haben wir die religiös-sittliche Eigentümlichkeit Rothe's zu zeichnen versucht; aber so wenige ihrer auch sein mögen, und so vereinzelt sie auch entworfen sind, sie sind ebenso nothwendig, wie, so hoffen wir, genügend, um die Bedeutung Rothe's als Predigers und Theologen und vor allem auch seine kirchliche Stellung richtig zu würdigen.

III. Rothe als Prediger und wissenschaftlicher Theologe.

Das läßt sich bei einiger Bekanntschaft mit der Person Rothe's von vornherein vermuthen, daß der so lebendige Glaube und die tiefe Frömmigkeit seines Lebens ihn in vorzüglichem Maße zur Predigt des Wortes tüchtig machen mußte. Pectus est, quod disertum facit — und sein pectus, das seinen Heiland gefunden hatte und selig es wußte, was ihm in Jesu gegeben war, legte Rothe in seinen Predigten dar. Den Besuchern Heidelbergs in

den letzten anderthalb Jahrzehnten ist es bekannt, daß Rothe nur selten, nur auf ausdrücklichen Wunsch der Prediger oder der Gemeinde, die Kanzel bestieg; wie ein Lauffeuer verbreitete sich während der Wochentage vorher die Kunde durch die Stadt, und die dichtgefüllte, geräumige Universitätskirche, die feierliche, lautlose Stille während seiner Rede bezeugte die Andacht der Hörer, wie die Beliebtheit des Predigenden. Was war es denn, was die Herzen so bewegte und in Spannung hielt, wenn er sprach? War es etwa das klangvolle Organ oder der Schwung der Rede, was Aller Herzen auf ihn zog und hinriß? Das war es nicht; die Stimme war ein hoher Discant, schöne Phrasen, rhetorische Kraft und Kunst waren nirgends zu spüren; alles wurde in sehr einfachem, allgemein verständlichem Satzbau vorgetragen, und eine gewisse Beweglichkeit des kleinen Redners konnte der hohen Stimme keine besonders fesselnde Macht verleihen. Oder war es die Tiefe der Gedanken, das neue überraschende Licht, das seine Rede über dunklere Gebiete der christlichen Lehre warf? O nein, den Professor merkte man aus keinem Worte heraus; Rothe dachte viel zu hoch von dem evangelischen Predigtamte, viel zu hoch von dem einfachen Glauben der Christengemeinde, den er ja von Herzen theilte, als daß er für den christlichen Glaubensinhalt seine eigenen Gedanken geben und so sich selbst predigen wollte. Die gewöhnlichsten Gegenstände bildeten das Thema seiner Predigt, wie „der Glaube an den lebendigen Christus", oder „das Trachten nach dem Reiche Gottes" und dergleichen; und was er sagte, wußte jeder schriftgläubige Christ, und mancher gläubige Prediger hätte es allenfalls auch sagen können. Aber in der Art und Weise, wie er es sagte, darin lag die wunderbare Gewalt seiner Predigt, dadurch wurden die einfachsten und gebräuchlichsten Schriftgedanken in ihrer unermeßlichen Bedeutung vor das Gewissen gerückt. Was man hundertmal gehört hatte, ohne viel dabei zu denken, durch Rothe's Predigt kam man zum geistlichen Verständnis und lernte sich gründlich schämen jeder leeren Phrase in heiligen Dingen. Was es denn eigentlich heißt, einen Heiland zu haben, was es heißt, mit Gott versöhnt zu sein, was es heißt, an den lebendigen Christus zu glauben u. s. w., das trat so mächtig, so beschämend und beseligend vor unsere Seele,

daß manches Gelöbnis der Treue zu Jesu während seiner Predigt aus bewegtem Herzen gen Himmel stieg.

Mit diesen Eindrücken stehen wir nicht allein; alle empfänglichen Gemüther haben Aehnliches empfunden und erfahren während der ganzen Zeit seiner amtlichen und außeramtlichen Predigerwirksamkeit. Nippold [a]) erzählt uns, wie ein hochbegabter Anhänger Stahls nach einer heftigen principiellen Debatte mit Rothe, in welcher Rothe ihn schließlich davon überführte, daß er bei seiner Anschauung im sechzehnten Jahrhundert nothwendig zu den Gegnern Luthers gehört hätte, hernach im Laufe des Gespräches bemerkte, mit solcher Glaubenswärme habe er nie predigen hören, wie von einem Namensgenossen Rothe's in Rom; die Verwunderung war nicht gering, als er die Identität des römischen Predigers mit seinem heutigen Gegner erfuhr. Durch die Herausgabe der nachgelassenen Predigten von Rothe durch Schenkel [b]), von denen der erste Band (1868) die in Rom während der Jahre 1824—1828 gehaltenen umfaßt, sind wir in den Stand gesetzt, die Richtigkeit jenes Urtheils zu bezeugen. In der That eine innige Glaubenswärme, ein heiliges Drängen, die erkannte Wahrheit als die Wahrheit, welche allein objective Gültigkeit hat, den Hörern an's Herz zu legen und ihrer vernünftigen Erkenntnis zu vermitteln, tritt erquickend und erhebend

a) Gelzer, Monatsblätter für innere Zeitgeschichte 1868, Januarheft, S. 37.

b) Zur Betrübnis und Entrüstung aller Freunde Rothe's hat D. Schenkel die Herausgabe dieser Predigten zu einem **literarischen Skandal** benutzt. In der Vorrede (S. VI u. VII) heißt es nämlich: „Die vorgenommenen Aenderungen beschränken sich auf folgende Punkte: 1) auf wirkliche Schreib- und Sprachfehler ꝛc., 2) auf Fremdwörter ꝛc., 3) auf solche Auslegungen von Schriftstellen oder auf solche Behauptungen, von denen ich zuversichtlich wußte, daß Rothe seine Meinung darüber nicht nur längst geändert hatte, sondern es sehr bedauert haben würde, wenn sie unter der Autorität seines Namens je veröffentlicht worden wären. Die Fälle waren die seltensten, und ich bin dabei jedesmal mit der größten Schonung zu Werke gegangen.“ Natürlich sind diese Fälle nicht weiter bemerklich gemacht; die Belege, daß Rothe hie und da seine Meinung geändert habe, fehlen also gänzlich, und die Correcturen von Schenkels Hand sind nicht etwa anmerkungsweise beigefügt, sondern der Text selbst ist durch sie für alle Zeiten corrumpirt und verfälscht.

überall aus diesen Predigten hervor. Wir haben oben darauf hingewiesen, wie in den Aufenthalt Rothe's zu Rom eine entschiedene Entwickelungsperiode seines inneren Lebens fällt; auch in diesen Predigten ist solche Entwickelungsperiode zu bemerken; die während der ersteren Zeit gehaltenen stehen denen aus den Jahren 1826—1828 an Schwung der Sprache, an lebendiger Fülle der Gedanken, an innerer Freudigkeit und Beweglichkeit bei weitem nach, während das feste, offene Bekenntnis zu Christo und dem Heile in Ihm auf jeder Seite seine Stelle hat und nirgends zurücktritt [a]). Namentlich in der Behandlung der evangelischen Perikopen, in der Zeichnung des Herrn Jesu selbst in diesem und jenem individuellen Falle, in dem Nachweise der Identität der Gesinnung und des Verhaltens Jesu während der Tage Seines Fleisches und zu allen Zeiten nach Seiner Auferstehung bewährt der jugendliche Prediger schon eine wahre Meisterschaft; aber auch die Neigung Rothe's, der wir aus den letzten Jahren seines Lebens so vortreffliche Zeugnisse zu verdanken haben, fehlt hier schon nicht, nämlich den Christen als den Kindern ihrer Zeit die Aufgaben ihrer Zeit und die Nothwendigkeit, im besten Sinne des Wortes „moderne Menschen" zu sein, ohne den alten ewigen Glaubensgrund irgendwie zu verlassen oder zu verleugnen, klar darzulegen; die dreiundvierzigste Predigt über das apostolische Wort: „Schicket euch in die Zeit", ist hiervon ein schönes Beispiel.

Nur wenige seiner Predigten hat Rothe selbst durch den Druck veröffentlicht; und auch seine übrigen schriftstellerischen Erzeugnisse sind der Zahl nach verhältnismäßig sehr gering. Seine Warnung [b]), „sich recht sorgsam zu hüten, jemals den schlechten Zeitgeist mit den eigenen Waffen desselben, die Unarten desselben durch eigenes Eingehen auf sie bekämpfen zu müssen, also z. B. die Vielschreiberei einer Zeit durch eigenes Vielschreiben, statt durch das gerade Gegentheil", hat er selbst in erster Linie beherzigt und bethätigt. Die

a) Eine Vergleichung der beiden Predigten über Joh. 2, 1—11, von denen die erste am 18. Januar 1824, die zweite am 14. Januar 1826 gehalten ist, macht die in die Zwischenzeit fallende Entwickelung Rothe's sehr augenscheinlich.

b) Theol. Ethik III, § 1026, S. 437.



Werke jedoch, die wir von Rothe besitzen, sind in jeder Beziehung hervorragende Leistungen, welche allseitige Berücksichtigung, ob auch nicht Billigung, sich von ihrem ersten Erscheinen an durch ihren Gehalt erzwungen haben. Nachdem im Jahre 1836 der „Neue Versuch einer Auslegung der paulinischen Stelle Röm. 5, 12—21“ — ein Meisterwerk in exegetischer Akribie — als eine Art von Vorläufer vorausgegangen war, führte Rothe im Jahre 1837 mit dem ersten Bande der „Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung“ (der zweite Band ist, obgleich im Manuscript vollendet, nie in die Oeffentlichkeit getreten) sich unter die theologischen Schriftsteller ein; die Idee der Kirche (siehe unten) wird nach der besonderen Auffassung, welcher Rothe im wesentlichen bis an sein Ende treu geblieben ist, als Einleitung zu dem Werke entwickelt, und an ihr erlebte Rothe zuerst das tragische Geschick, das ihn bis zuletzt ohne Unterbrechen verfolgt hat, daß Viele, von denen Rothe sich principiell geschieden wußte, ihm zujauchzten, dagegen Manche unter denen, mit welchen er im Geist und in Gesinnung einig war, ihn auf das heftigste bekämpften [a]). Die gediegene Darstellung der apostolischen Gemeindeverhältnisse, die echt wissenschaftliche, principielle Behandlung des Gegenstandes, auch die exegetischen Begründungen seiner Ansichten, unter denen namentlich die über Act. 14, 23 hervorzuheben ist, welcher die tüchtigsten neueren Exegeten, wie Meyer und Baumgarten, ihre volle Zustimmung schenkten, sichern dem Werke einen bleibenden Werth. Von gleich hervorragender Bedeutung ist die kleine Dissertation: „De disciplinae arcani, quae dicitur, in ecclesia christiana origine“ (Heidelberg 1841). Aus den Vorlesungen über Kirchengeschichte, welche Rothe ohne Unterbrechung neben seinen vier Hauptcollegien (Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, Leben Jesu, Dogmatik, Ethik) hielt, hat er nichts veröffentlicht; der Werth dieser Vorlesungen bestand vor allem in dem geistvollen Pragmatismus, in welchem Rothe die Erscheinungen der Kirchengeschichte aus den obwaltenden Zeitverhältnissen und dem innerlich nothwendigen Gange

---

a) Vgl. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie II, § 339, 2; § 340, 1, S. 674 ff.

des Reiches Gottes auf Erden darzustellen wußte; eine classische Probe dieses Pragmatismus liegt in der Rede zur dreihundertjährigen Todesfeier Philipp Melanchthons (1860) vor. In jeder Beziehung das Hauptwerk Rothe's ist seine Theologische Ethik (3 Bände 1846—1848; 2. Aufl., Bd. I u. II, 1867), und sie haben wir fast ausschließlich in's Auge zu fassen, wenn wir zur Darstellung der theologischen Bedeutung Rothe's nun übergehen.

In seiner Theologie war Rothe so entschieden wie möglich Supranaturalist [a]); schon die Aussprüche, die oben über „seinen Herrn Christus" angeführt sind, sein persönliches lebendiges Verhältnis zu dem Herrn lassen einen anderen Standpunkt als nicht denkbar erscheinen; demgemäß bekennt Rothe auch, daß ein wirkliches Verständnis der Person und der Geschichte Jesu, und zwar gerade ein wahrhaft historisches, nur von supranaturalistischem Standpunkte aus möglich sei, — die antisupranaturalistischen Behandlungen dieses Gegenstandes sind ihm samt und sonders nur immer wieder neue Inductionsbeweise für diese seine Ansicht [b]). Aber dieser sein Supranaturalismus war wieder, wie alles bei Rothe, ein durchaus eigentümlicher und persönlicher, er ging so sehr aus seiner Persönlichkeit und deren Gebildetsein hervor, so sehr

a) „Soweit ich mich selbst kennen gelernt, habe ich nie ein antisupranaturalistisches Aederchen in mir entdeckt, so wenig als ein pantheistisches, und nie habe ich auch nur die leiseste Versuchung zum Antisupranaturalismus in mir verspürt, so wenig wie zum Pantheismus; ja, wie oft habe ich gewünscht, es möchten mir alle Versuchungen so fern geblieben sein, wie diese! Ich weiß nicht, wie das kommt; aber es ist so, und ich selbst habe es mir nicht gegeben" (Allgem. kirchl. Zeitschr. 1864, S. 385). Vgl. auch „Zur Dogmatik", 2. Aufl., S. 82: „Ich will nur in aller Einfalt mit dem Geständnis meiner Blödsichtigkeit herausrücken, ich will es nur ehrlich beichten, daß ich bis auf diese Stunde niemals mir habe deutlich machen können, woran sich mein Denken doch stoßen könnte in dem Gedanken der Wunder. Es mag dies daher rühren, daß ich nun einmal von Hause aus eine so durchaus theistische Natur bin, die nie auch nur die leiseste Neigung und Anfechtung weder pantheistischer noch theistischer Art in sich verspürt hat."

b) Allgem. kirchl. Zeitschrift 1864, S. 386.

aus seinem persönlichen Lebensverhältnis zum Herrn Christus, daß er dadurch sein bestimmtes, individuelles Gepräge empfing.

Frei, wie der Glaube selbst, und selbstgewiß, wie dieser, kannte Rothe keine nur äußere Autorität; den Dogmen der Kirche stand er mit inniger Pietät, aber zugleich mit vollster Freiheit gegenüber, in manchen dem sogenannten modernen Bewußtsein oft am meisten anstößigen Lehrsätzen (z. B. in der Lehre von der heilsgeschichtlichen Nothwendigkeit der Wunder, auch der sogenannten Naturwunder, in der Lehre von der Persönlichkeit des Teufels und von dem Reiche der bösen Geister ꝛc.) sich nahe mit ihnen berührend, in anderen, scheinbar sehr wenig verfänglichen von ihnen am weitesten abweichend. Wie er frei war von der Autorität der kirchlichen Dogmatik, ebenso frei war er auch auf der anderen Seite von der theologischen oder religiösen Meinung der Gegenwart. Er machte seine Sache eben still vor sich hin mit Lust und Eifer, ohne sich durch die verwunderungsvollen Mienen der Leute um ihn her stören zu lassen, und die Resultate seiner Forschung waren eben solche, die ohne alle und jede andere äußere Beeinflussung, als die, welche zu seiner Charakterentwickelung und zur Bildung seiner Person mitgewirkt, sich mit Nothwendigkeit ergaben. Aber eben darum können wir uns nicht begnügen, das Verhältnis Rothe's zu dieser oder jener andern Erscheinung der Theologie nur anzudeuten, wir müssen vielmehr das System Rothe's selbst anschauen. Und das System Rothe's, — nun, es ist ein System im strengsten Sinne des Wortes, ein einheitliches Ganzes, ein lebensvoller Bau, von einem einheitlichen Fundamente getragen, aus einer Wurzel hervorgewachsen, eine Pflanze, deren einzelne Schößlinge kraft innerer Nothwendigkeit hervorgetrieben sind und die, von dem Ganzen abgelöst, in ihrem wahren Wesen und ihrer wirklichen Beschaffenheit unverstanden bleiben müssen. Aber von welcher Art ist sein System? Rothe hat für sich selbst öfter keinen anderen Namen beansprucht, als den eines Theosophen [a]); er stellt sich mit einem

a) Vgl. die im Ganzen sehr gelungene Darstellung des Rothe'schen Systems bei A. Mücke, Die Dogmatik des neunzehnten Jahrhunderts (1867), S. 156 ff. Freilich gegen die Behauptung, „daß er mit Weiße das Be-



Jacob Böhme in dieselbe Reihe und begehrt, zu den Füßen Oetingers zu sitzen; aber was diese Theosophen vor ihm erstrebt, was sie mit ihren tiefen Geistesblicken, aber unzulänglichen und aus fremden Gebieten entlehnten Mitteln geahnt und geschaut, was sie in abgebrochenen und vereinzelten Sätzen darzustellen sich bemüht, — Rothe hat die Theosophie zuerst auf die Stufe der Wissenschaft erhoben, indem er mit der strengsten wissenschaftlichen Methode die theologische Speculation begründet hat und darin gearbeitet, wie keiner vor ihm und keiner seiner Zeitgenossen. Durch seine Methode der theologischen Speculation hat Rothe der Theologie große Dienste geleistet; er hat sie von allem materiellen Einfluß zeitgenössischer Philosophie principiell befreit, er hat sie als Wissenschaft, im strengsten Sinne, emancipirt und auf ihre eigenen Füße gestellt. Man hat, um Rothe zu ehren, ihn den größesten speculirenden Theologen seit Schleiermacher genannt; wohl, wir acceptiren dies dankbar, müssen aber gleichwol in Abrede stellen, daß selbst ein Schleiermacher, was die Reinlichkeit und Schärfe der speculativen Methode als solcher angeht, mit Rothe verglichen, ja daß bei Schleiermacher überhaupt von Speculation in jenem durchgreifenden Sinne, wie bei Rothe, geredet werden könne [a]). Schleiermacher läßt von dem christlich-frommen Gefühl sich die Sätze des christlichen Glaubens dictiren, um mit feiner Dialektik sie zu seciren und zu begründen, bei Rothe sind die Sätze des christlichen Glaubens selbst die Ergebnisse der „feinsten Dialektik“, der „eindringendsten Logik“, aus einem gegebenen Punkte in ihrer ganzen Fülle mit Naturnothwendigkeit hervorgegangen. Der lebendige Christ und der Denker waren in Rothe so sehr eins, daß er bekennt, sein „armes Bischen persönlicher christlicher Frömmigkeit“ sei in Wahrheit gar nichts anderes, als jene lichte Anschauung und jene hellen, scharfen, durchschneidenden Begriffe von den göttlichen

---

streben theile, den ungezügelten Naturalismus der neu-schelling'schen Theosophie durch den idealistischen Theismus der nachhegel'schen Speculation zu temperiren“, würde Rothe den entschiedensten Protest erheben. Vgl. Theol. Ethik, 2. Ausg., S. XVIII u. bes. S. X.

a) Ueber das Verhältnis Schleiermachers zur theolog. Speculation vgl. Rothe selbst, Theol. Ethik, 2. Ausg., § 14, Anm. S. 60; § 15, Anm. S. 63.

und geschöpflichen Dingen, wie sie aus Gottes Gnade in ihm lebendigste Ueberzeugung und die Seele seines Lebens geworden seien. Der gegebene gewisse Punkt, welcher den Ausgang aller theologischen Speculation bildet, muß aber, wenn aus ihm solches hervorwachsen soll, ein überaus inhaltreicher und entwickelungsfähiger sein, und das ist er auch in der That. Der Ausgangspunkt Rothe'scher Speculation ist die Gemeinschaft des christlichen Individuums mit Gott, die lebendige, völlige Gemeinschaft mit Ihm, wie sie nur durch Christum ermöglicht ist, es ist die in einer solchen Gewißheit vollzogene Gemeinschaft, daß mit derselben Schärfe, wie Cartesius sein Cogito, ergo sum als einigen Ausgangspunkt aller philosophischen, so Rothe sein Cogito, ergo Deus est als einigen Ausgangspunkt aller theologischen Speculation hinstellt. Hierin liegt der schon berührte principielle Unterschied aller philosophischen und theologischen Speculation; jene geht vom Selbstbewußtsein, der Selbstgewißheit, als der letzten unumstößlichen und einzigen Gewißheit aus, diese von dem Gottesbewußtsein, der Gottesgewißheit, als der letzten unumstößlichen und einzigen Gewißheit. Daher auch die Forderung der christlichen Frömmigkeit als conditio sine qua non des theologischen Speculirens, die Behauptung, daß nur das fromme, das christlich-fromme, das thatsächlich mit Gott in Christo geeinigte Subject ein speculirendes sein könne, weil nur dies jenen Anfangspunkt der Speculation zu finden weiß und haben kann a). In die in der Persönlichkeit vollzogene Gemeinschaft mit Gott, wodurch das Selbstbewußtsein zugleich Gottesbewußtsein ist, setzt die Dialektik ihren Hebel ein; das absolute Sein Gottes wird in weitere

a) In diesem Doppelten, der strengen dialektischen Methode einerseits und der Forderung der christlichen Frömmigkeit der Speculirenden andererseits, liegt allein das Schutzmittel gegen die unleugbaren Gefahren der theologischen Speculation, die sie in den Händen jedes Unberufenen hat. Ob ein speculativer Theologe diese beiden Bedingungen erfüllt habe, läßt sich aus seinem Systeme, hinsichtlich der ersten Bedingung formaler Weise, nämlich aus der Folgerichtigkeit der Schlüsse aus den Prämissen, hinsichtlich der zweiten Bedingung materialer Weise, nämlich aus den Resultaten seines Denkprocesses selbst, prüfen, welche sich, wenn die zweite Bedingung erfüllt ist, mit den Aussagen des christlichen Selbstbewußtseins, resp. mit denen der heiligen Schrift (siehe weiter unten), decken müssen.

Begriffe differenzirt, und aus diesen ergeben sich mittelst einfachster Logik neue Begriffe, die in immer erneuter Differenzirung immer neue Begriffe aus sich selbst herausgebären, zuerst in feinen linienartigen Umrissen, dann in festerer Gestaltung, alles vermöge rein mathematischer logischer Berechnung, kraft innerer Vernunftnothwendigkeit [a]). Und welch eine Großartigkeit des Gedankenbaues wird auf solchem Wege vor unseren Augen errichtet; wir sehen Gott, den Ewigen, Unendlichen, Herrlichen, logisch werden, vom absoluten Sein bis zur concreten absoluten Person mit der ganzen unbegrenzten Fülle des Lebens, mit „dem ganzen Ueberschwenglichen des für unser Denken schlechthin Unerreichbaren" in Ihm, — oder nein, nicht Gott, es ist nur der Gedanke von Gott, den wir werden, den wir in seiner Majestät vor unseren Augen sich entfalten sehen, einen Gedanken, welcher schließlich doch nur der „allereinfachsten Kindervorstellung" von Ihm das Siegel der Wissenschaft von seiner Wahrheit aufprägt. Von der absoluten Person Gottes

---

a) Die Kritik der Principien der Speculation Rothe's überlassen wir billig den Religionsphilosophen. Gleichwol können wir einige Bedenken gegen diese Principien nicht verschweigen, die sich uns aus Widersprüchen, in die Rothe selbst hie und da gerathen ist, ergeben haben. Es ist gewiß der Nerv der speculativen Principien Rothe's der Satz: „Nur das christlich fromme Subject kann theologisch speculiren. Warum? Weil nur es jenes Urdatum hat (vermöge der in ihm vollzogenen Gemeinschaft mit Gott), in das die Dialektik einsetzt; alles Weitere der Entwickelung, sobald nur jenes Urdatum vorhanden ist, ist reine Thätigkeit der Logik und Dialektik." Nun aber sagt Rothe selbst (Theol. Ethik, 2. Ausg., § 26 Anm. 3), daß schon Philo dieses Urdatum gehabt habe; — lag es denn, fragen wir, lediglich an der mangelhaften Dialektik des Philo, daß er nicht dieselbe theologische Ethik herausspeculirt hat, wie Rothe? — Oder, ist nach Rothe (Theol. Ethik, 2. Ausg., § 11) das evangelisch-fromme Bewußtsein der Ausgangspunkt, und gibt es demnach, jenachdem das christlichfromme Bewußtsein specifisch modificirt ist, auch wesentlich verschiedene speculative Theologieen (§ 8), so ist doch die speculative Theologie, resp. die theologische Ethik, eben nicht Erzeugnis der reinen Dialektik vom Urdatum aus, sondern wissenschaftliche Entfaltung des eine große Fülle concreten Stoffes in sich enthaltenden frommen Bewußtseins (ähnlich wie bei Schleiermacher). — Wir begegnen uns hier nahe mit Pfleiderer in seiner Recension von Rothe's Ethik, 2. Aufl., Bd. I u. II (Stud. u. Krit. 1868, Heft IV, S. 767 ff.).

aus ergießt sich nun der Strom der Dialektik in ein reicheres Bette; die ganze Fülle des unendlich manigfaltigen geschöpflichen Seins, nicht allein des gegenwärtigen Aeon, auch der vergangenen uranfänglichen Aeonen, entspringt, wird vor unseren Blicken; wir sind Zuschauer geworden des göttlichen Schaffens, dieses Werkes der absoluten Freiheit, die als solche die absolute Nothwendigkeit ist; der ganze Kosmos entsteht, bis mit dem Menschen, der Krone der Schöpfung, die ethische Arbeit beginnt, die durch eine lange Stufenfolge und Entwickelung in dem vollendeten Reiche Gottes am vorläufigen Ende aller menschlichen Dinge in der unaussprechlichen Herrlichkeit der zukünftigen Welt zur seligen Ruhe gekommen ist. Und diese zukünftige Welt des reinen Geistes, sie hat aus dieser irdischen geschöpflichen Welt durch die sittliche Menschenarbeit an ihr und in ihr nach Gottes heiligem Willen sich entfaltet, sie ist das Resultat der sittlichen Bewegung der Menschheit, die in Christo, dem Erlöser, die Achse ihres Umlaufs, das Princip, den bleibenden Mittelpunkt, die treibende Kraft, das erhabene Haupt auf ewig gefunden, welches alle Dinge im Himmel und auf Erden in sich selbst in eins zusammenfaßt. Die Geschichte der christlichen Menschheit ist die Geschichte der Actualisirung der Erlösung in Christo geworden, nothwendig in ihren Umrissen, in der Folge ihrer Knotenpunkte, weil gelenkt und begeistet von der absoluten Freiheit und Vernunft, trotz aller Willkür der sündigen und unfreien Welt [a]); in der vollendeten, Geist gewordenen Menschheit hat der absolute Geist, d. i. Gott, der das Princip alles Werdens ist, sein anderes

a) Also nicht ist nach Rothe, wie Hönig schreibt, alles geschichtlich Gewordene ein nothwendig Gewordenes, ebensowenig wie alles geschichtlich Werdende (in der Zukunft) ein nothwendig Werdendes, also Berechenbares, ist; die Willkür, dieses schlechthin Unberechenbare und schlechthin Nichtnothwendige, hat in dem Werden alles Geschichtlichen eine hervorragende Stelle; aber der lebendige, absolut freie und absolut vernünftige Gott hat über alles die Herrschaft in Händen, und es ist ein Act Seiner ewigen Weisheit, Liebe und Macht, daß Er die Resultate der willkürlichen Bewegung der Menschen zu dem göttlich nothwendigen Lauf der Dinge zu benutzen und zu regieren weiß. — Vgl. die klaren Auseinandersetzungen Rothe's selbst über diesen Punkt in der Theol. Ethik (2. Ausg.) I, § 54; vgl. auch „Zur Dogmatik“ (2. Aufl.), S. 91.

Ich gefunden, das von Ewigkeit sein ewiger Gedanke gesetzt, und in der vergöttlichten, zum „Bilde, das Gott gleich sei", gewordenen Menschheit wohnt er in Seiner Fülle leibhaftig, — die Erde ist zum Himmel geworden.

Verweilen wir einen Augenblick vor diesem speculativen Gedankensystem. Wer müßte nicht, nachdem er Rothe's Ethik durchstudirt, die Großartigkeit der Anlage, die gewaltige Kühnheit der Gedanken bewundern, die in das schlechthin Höchste einzudringen, es zu analysiren (den Gedanken Gottes zu anatomisiren) sich nicht scheut und von ihm aus durch einfachen Denkproceß die ganze Welt von Anfang bis zu Ende construirt. Doch nicht Alle haben diese Bewunderung getheilt; bei Vielen ist an ihre Stelle ein Erschrecken getreten, und vielleicht hat nur der reine, lediglich an der Wahrheit und Klarheit Interesse nehmende und der tiefreligiöse Sinn, der das Werk durchweht, sie zurückgehalten, den Vorwurf der Anmaßung und des Hochmuths in noch schärferer Betonung auszusprechen, als es geschehen ist [a]). Wir wollen sie nicht darum schelten; wer von der überschwenglichen Größe seines Gottes und der verschwindenden Nichtigkeit des eigenen Ich und dessen Vermögens etwas weiß, der kommt bei so kühnem Versuch eines armen Sterblichen gar leicht auf solche Gedanken. Aber um so nöthiger ist es, daran zu erinnern, wie Rothe selbst zu seinem Systeme gestanden und es angesehen hat. Da findet man freilich nichts von Anmaßung, wol aber jene christliche Bescheidenheit und Demut, die, wie wir zuvor gerühmt, ein wesentliches Moment seines inneren Lebens und seines Wirkens geworden war. „Ich verlange", schreibt Rothe [b]), „niemandem gegenüber Recht zu haben und das letzte Wort zu behalten; nur das verlange ich, daß mir das Recht nicht bestritten werde, für meine Person bei keinem anderen Denken Befriedigung zu finden, als bei einem Denken aus einem Stück und Guß, welches der Natur der Sache nach nur ein streng speculatives sein kann. Ich weiß sogar positiv, daß ich Unrecht habe,

a) Vgl. die Bemerkungen Rothe's, Theol. Ethik (2. Ausg.) I, § 4, Anm. 3, S. 27 ff.

b) Theol. Ethik (2. Ausg.) I, S. XXIII.

weil ich ja auch im glücklichsten Falle doch immer nur einen Tropfen aus dem Meere geschöpft haben kann. Wenn also etwa ein Leser — nach der Zuversicht urtheilend, mit der die Entdecker der philosophischen Systeme ihr Werk zu betrachten pflegen, — mich fragen würde, ob ich denn selbst wirklich volle Befriedigung für mein Denken finde in meinen Sätzen, so könnte ich nur lächeln. Wehe mir, wenn mir Gott und die Welt nicht überschwenglich größer blieben, als mein Begriff von ihnen! Ja wol! nur eine höchst relative Befriedigung finde ich selbst in der hier dargelegten Lehre; aber doch eine specifische, doch eine Art von Befriedigung, wie in keinem anderen Systeme, und dieses System haftet doch wenigstens in meinem Bewußtsein, wohin ich es mit keinem sonst habe bringen können." Und in ganz ähnlicher Weise spricht sich Rothe in der Vorrede zur zweiten Ausgabe (S. VIII) aus: „Bescheidenheit geziemt dem Speculirenden freilich, weil er sich an eine nicht leichte Kunst gewagt hat, und es wird dringend gerathen sein, daß er sich nicht etwa selbst zum Meister losspreche, sondern seine Arbeit für das nehme, was sie ist, für Schülerarbeit, und sie folglich mit gründlichem Mistrauen ansehe. Daß es mir an diesem Mistrauen nicht gebricht, darauf gebe ich dem Leser mein Wort. Ich unterscheide sehr wohl zwischen der Speculation und meiner Speculation, und es fällt mir nicht im Traume ein, meinen Gedanken reine Objectivität zuzutrauen. Gerade weil ich ungefähr zu verstehen glaube, was diese ist, weiß ich nur zu wohl, wie sehr mein Denken individuell gefärbt ist, und schlage die subjective Befriedigung, die es mir etwa gewährt, nicht eben hoch an. Die Beschränktheit kommt freilich häufig genug vor, daß der Urheber eines Gedankenganges, der ihm individuell genug thut, als selbstverständlich annimmt, er müsse auch objectiv befriedigend sein; aber von ihr weiß ich mich zuversichtlich frei." Also nur das soll das System Rothe's sein: eine Darlegung der objectiven ewigen Wahrheit, soweit der Einzelne sie aufzufassen und unter den Beschränkungen seiner Individualität sie rein und klar darzustellen vermag. In dem Ringen des menschlichen Geistes in der Wissenschaft, im besonderen in der Theologie, nicht nur die höchsten Probleme des Denkens zu lösen, sondern die geoffenbarte Wahrheit in ihrer Ganz-

heit und Tiefe aufzufassen, will Rothe nur ein Mitkämpfer sein, der in der Reihe mit allen Uebrigen ficht [a]); aber freilich kann er zu diesem Ringkampf nur die Waffen gebrauchen, die er zu führen versteht, nur die Gaben verwenden, die sein Gott ihm anerschaffen hat; und so sucht er auf seine Weise — und das ist die reine Speculation — dieselbe Aufgabe zu lösen, welche Andere auf andere Weise zu lösen suchen. Und wie jeder systematische Theologe, der einen Fortschritt der Wissenschaft anerkennt, auch anerkennen wird, daß er die Wahrheit nicht auf den, schlechthin gültigen, wissenschaftlichen Ausdruck gebracht, sondern nur einen Baustein herbeigetragen hat zu dem Werke, dessen Vollendung noch in weiter Zukunft liegt, so tritt auch Rothe mit derselben Anerkennung freudig hervor und zwar mit einer solchen Entschiedenheit, die alle Ueberhebung von vornherein ausschließt. Nur die Methode des Forschens unterscheidet Rothe von allen übrigen Theologen der Gegenwart; während bei diesen die [naturwissenschaftliche] Inductionsmethode vorherrscht, die vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigt, das sie durch Abstraction gewinnt, hat Rothe die Intuitionsmethode mit großer Schärfe und Wissenschaftlichkeit geltend gemacht.

Aber allerdings, ein Einwurf liegt der Forschungsmethode Rothe's gegenüber sehr nahe, und oft schon ist er ausgesprochen; er betrifft die Stellung des Rothe'schen Systems zur heiligen Schrift. Da scheinen die Theologen, welche der Inductionsmethode anhangen, entschieden im Vortheil zu sein; ihre dogmatischen Gedanken wachsen aus der heiligen Schrift hervor, sie sind, falls nicht fremdartige Einflüsse sich geltend gemacht, biblische Theologie im Gewande systematischer Wissenschaft, in möglichstem Anschluß an die kirchlichen Symbole, verbrämt mit etwas Speculation und Reflexion und Dogmengeschichte; der in den Symbolen niedergelegte Lehrinhalt der heiligen Schrift wird dem denkenden christlichen Bewußtsein durch ihre Aufstellungen vermittelt. Dagegen scheint Rothe's System wie von aller Autorität, so auch von der der heiligen Schrift losgelöst, es scheint ohne andere positive Grundlage, als der innerlichen des frommen Subjects, in der Luft zu schweben und weder eine Be-

a) Vgl. zu dem Allen Theol. Ethik (2. Ausg.), § 11 Anm.



zugnahme auf die heilige Schrift zu gestatten, noch der heiligen Schrift die Bedeutung eines Correctivs einzuräumen. Allein vergessen wir nicht, daß Rothe mit aller möglichen Schärfe nur dem christlich-frommen Individuum die Vorbedingung alles theologischen Speculirens zugesteht, und daß die christliche Frömmigkeit des Individuums ausdrücklich nur auf em Boden und unter dem entscheidenden Einfluß der heiligen Schrift selbst hat erwachsen können [a]). Obgleich ferner [b]) während der Arbeit des Speculirens durchaus kein Seitenblick weder nach den Resultaten sonstigen Denkens, noch nach den Aussagen der heiligen Schrift statthaft ist, damit das reinliche Geschäft nicht gestört werde, so ist doch entschieden, nachdem das speculative Ganze vollendet ist, die heilige Schrift als alleiniger Maßstab für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der speculativen Denkergebnisse anzulegen, und diese sind nach jener mit aller Genauigkeit und Schärfe zu prüfen. „Auch mir ist auch für mein Denken die heilige Schrift eine unverbrüchliche Norm“, schreibt Rothe, und in den Vorlesungen über Ethik unterließ er es nicht, jedesmal seine Schüler dessen zu versichern, er würde sofort sein ganzes Denkgebäude über den Haufen werfen und darüber als über etwas durchaus Misrathenes rücksichtslos den Stab brechen, wenn mit der heiligen Schrift eine Uebereinstimmung

---

a) Wie sehr dies bei Rothe selbst der Fall war, wird uns von Schenkel (Allgem. kirchl. Zeitschr. 1867, S. 533) erzählt: „Auf dem Gymnasium in Breslau, wohin er als zwölfjähriger Knabe kam, machte er zuerst einen ernstlichen Anfang, sich mit der Bibel zu beschäftigen. Er erhielt von ihr gleich einen außerordentlichen Eindruck. Er fühlte sofort, wie sehr sich dieses Buch von allen anderen, die ihm bisher zu Gesichte gekommen, unterschied, und ward von der Sehnsucht ergriffen, hinter das in ihr verborgene Mysterium zu kommen.“ S. 535: „In den letzten Jahren seines Gymnasialcursus hatte er sich immer tiefer in die Bibel hineingelesen, und sein Sinn für die einzigartige Weihe, die auf ihr ruhte, für die überirdische Luft, die in ihr wehte, und den übersinnlichen Duft, der über sie ausgegossen ist, hatte sich infolge seiner romantischen Stimmung (?) immer mehr erschlossen. Er erzählt uns, wie das Uebernatürliche der Wunder, das in ihr auftritt, ihm damals nicht den leisesten Zweifel geweckt, und wie er auch an ihren geheimnisvollen Lehren nicht den geringsten Anstoß genommen.“

b) Vgl. Theol. Ethik (2. Ausg.), § 10.

sich nicht klar erweisen ließe. Die normative Autorität der heiligen Schrift fordert Rothe also unbedingt für sein System, ja, sein System will der heiligen Schrift, will dem Verständnis der göttlichen Offenbarung, deren authentische Urkunde die heilige Schrift ihm ist, nur dienen; und es will das nicht nur, es hat demselben gedient in ausgiebiger Weise. Schon die alten Theosophen, besonders Oetinger (vgl. Rothe's Vorrede zu Auberlens citirtem Buche), haben ein feines Gefühl dafür gehabt, daß die allen Aussagen der Bibel zū Grunde liegenden ausgesprochenen, wie unausgesprochenen Fundamentalbegriffe und Fundamentalanschauungen auf dem Wege der Induction nimmermehr gefunden werden können; beinahe trifft man sie und kann sie präcisiren, aber auch nur beinahe, ein incommensurabler Rest bleibt übrig; „der Schmelz", wie Rothe ihn nennt, der unaussprechlich zart und duftig über der heiligen Schrift webt, er kommt nicht zu seinem Rechte. Darum gilt es, einen andern Weg einzuschlagen, und zwar denselben Weg, auf dem die Apostel und Propheten zu diesen Grundbegriffen gekommen sind, und das ist für uns der Weg der Intuition. Es gilt, kraft des in Christo dem Glaubenden gegebenen heiligen Geistes sich zu versenken in Gott, den Punkt des Ineinanderseins des Menschen und Gottes zu fixiren und von Gott aus dieselben Gedanken mit der in Gottes Geist geheiligten Vernunft nachzudenken, die Gott kraft Seiner Vernunft zuvor gedacht und in Offenbarungsgeschichte und Offenbarungswort dem Menschen hat nahe gebracht. Weil die Offenbarungsgedanken Gottes vernünftig sind, aus der absoluten Vernunft hervorgegangen, daher nicht willkürlich, sondern nothwendig, weil frei, und weil die göttliche Vernunft und die menschliche Vernunft sich zu einander verhalten wie das vollkommene Sein zum unvollkommenen Werden, weil endlich die Vernunft des erlösten und geheiligten Menschen gereinigt und wesentlich erneuert ist nach Gottes Aehnlichkeit, darum müssen auf dem angezeigten Wege die göttlichen Offenbarungsgedanken in ursprünglicher Lebendigkeit nachgedacht und wiedergewonnen werden können. Was den Aposteln und Propheten als specifischen Organen der Offenbarung Gottes durch Inspiration zutheil ward, dasselbe wird noch einmal hier dem mit Gott geeinigten Subjecte durch einfache Denkarbeit zu-

theil [a]), und der Werth der Ergebnisse dieser Denkarbeit besteht darin, daß die Grundbegriffe göttlicher Offenbarung, die Schriftgedanken und Schriftbegriffe mit dem unzerstörten, zarten Schmelz lebendiger Ursprünglichkeit gewonnen, und der genau passende Schlüssel zum Verständnis der heiligen Schrift, soweit sich derselbe jetzt herstellen läßt, gefunden worden ist. Rothe hat nun diesen Weg eingeschlagen; und wer, wenn anders er mit der Theologischen Ethik vertraut ist, möchte leugnen, daß uns hier manche biblischen Begriffe in einer Schärfe, Sauberkeit und Klarheit dargeboten werden, wie sie die Inductionsmethode herzustellen nicht vermag, daß von diesen reinlichen Begriffen aus die Offenbarungsgeschichte und die Offenbarungsgedanken eine neue und zwar das Verständnis sehr fördernde Beleuchtung empfangen? — —

Es ist nicht von ungefähr geschehen, daß Rothe sein Hauptwerk, in welchem er die Resultate seiner tiefen Speculation niedergelegt, die **Theologische Ethik** genannt hat; denn die Ethik ist die Krone seines systematischen Gebäudes, dem die ganze Fülle der gemeinhin sogenannten dogmatischen Sätze, die aus seiner Speculation geboren werden, zu dienen hat; und sie ist **darum** die Krone seines Systems, weil der Gegenstand ihrer Darlegung die Krone und das Ziel aller Gnadengedanken Gottes ist mit unserem Geschlecht [b]). Jeder wahre, in der Offenbarung Gottes begründete

---

a) Vgl. Theol. Ethik (2. Ausg.) II, §§ 267 u. 268, S. 179 ff.

b) „Man meint freilich leicht, ich hätte etwas von der Art geben wollen, was man eine regelrechte ‚Christliche Ethik' nennt. Damit versteht man mich aber falsch. Zu dem, was in diesem Buche steht, bin ich nicht so gekommen, daß ich mich mitbewerben wollte bei der Lösung der Aufgabe, die jene theologische Disciplin sich stellt; sondern seinen Inhalt bildet der wissenschaftliche Inbegriff der eigentümlichen Gedanken von Gott und der Welt, die mir in meinem Geiste, völlig unabhängig von dem Absehen auf irgend eine besondere officielle Disciplin, wie aus meinem eigensten **persönlichen** wissenschaftlichen Bedürfnisse und Triebe heraus, hervorgewachsen sind. Daß mir daraus gerade eine Ethik entstanden ist, das ist mir völlig absichtslos geschehen; es kommt lediglich daher, daß sich **mir** als der die ganze Kosmologie (im weitesten Sinne des Worts) beherrschende Begriff ganz ungesucht gerade der des Moralischen ergeben hat. Diese ‚theologische Ethik' will also nichts mehr und nichts weniger, als in möglichst scharfen

rein dogmatische Satz hat eine ethische Bedeutung, in die er ausläuft, und um deren willen er da ist, und die gesamte Offenbarung Gottes, im besonderen das Christentum, „und zwar das uralte Christentum in seiner streng verstandenen Uebernatürlichkeit, ist etwas Mehreres, als bloße Religion, und wäre es auch immerhin die vollkommene und die absolute, es ist ein ganzes, volles, neues menschliches Leben und Dasein, eine ganz neue Geschichte unseres Geschlechts, ja, eine ganz neue Periode der Schöpfung dieses irdischen Weltkreises, und der Erlöser ist kein Kleriker oder Pfarrer, sondern ein hohepriesterlicher König". Die sittliche Neugestaltung der Menschheit, der neue Himmel und die neue Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt, und die Gott nur durch die sittliche Erneuerung und die sittliche Arbeit der erneuerten Menschheit zu Stande bringen kann und will, sie ist das Ziel der geschehenen Erlösung, darauf läuft die Wirksamkeit des Erlösers selbst in der christlichen Menschheit hinaus. Der Gang der christlichen Weltgeschichte ist der Fortschritt zu dieser von Gott gewollten Vollendung, und jeder neue Schritt der wahren christlich-sittlichen Cultur ist ein Schritt vorwärts auf der Bahn zur Vollendung hin.

Daher die tiefreligiöse Begeisterung, mit welcher Rothe an den Culturbestrebungen der Gegenwart theilnahm, daher das begeisterte Trachten, den Zeitgenossen die hohe Bedeutsamkeit dieser Culturbestrebungen klar zu machen; daher aber auch, oder wenigstens in nächstem Zusammenhange damit, die vielfach angefeindete Theorie, daß die Kirche als die lediglich religiöse Gemeinschaft dem Staate als der alles umfassenden sittlichen Gemeinschaft zu dienen, ihm die Mittel zur möglichen Erreichung seines Zweckes darzureichen habe. Auf das Sittliche legt Rothe überall den größesten Nachdruck; aber ebenso nachdrücklich dringt er darauf — und dies wird neuerdings bei der Beurtheilung Rothe's nur allzusehr vergessen —, daß christliche Sittlichkeit nur möglich sei auf der Grundlage des

---

und reinlichen Strichen die individuelle Gestalt verzeichnen, zu welcher die wissenschaftlichen Gedanken ihres Verfassers im Laufe eines langen Lebens — wie er überzeugt, unter göttlicher Führung — sich ausgebildet haben." (Theol. Ethik, 2. Ausg., S. VI.)

Religiösen, daß nur die christliche, die evangelische Frömmigkeit die Seele der christlichen Sittlichkeit sein könne; wie das Individuum nur dann, wenn es im christlichen Glauben der Erlösung in Christo theilhaftig geworden, ein sittlich normales Individuum, ein ganzer, neuer Mensch werden kann, so ist auch alle sittliche Arbeit der christlichen Menschheit nur dann echt und wahr, wenn in ihr der Herr Christus selbst das Correctiv aller Arbeit, wenn Er selbst der Sauerteig aller Cultur wird. Aber dahin muß auch die Frömmigkeit wirken; alle Frömmigkeit, welche nicht die Kraft zu neuer sittlicher Gestaltung des Individuums und die Kraft zur Heiligung aller sittlichen Arbeit in sich hat, ist falsch, sie ist „die blühende Farbe des Lebens auf dem Antlitz des todten Leichnams." Somit hat das Religiöse den Beweis seiner Wahrheit und seine Wirkung in dem Sittlichen; je kräftiger und gesunder das religiöse Leben ist, umsomehr hat es sich im Bereiche des Sittlichen zu bewähren und in normale Sittlichkeit (das Ineinandersein des Religiösen und Sittlichen) aufzugehen. Wie es sich bei dem religiösen Individuum verhält, so auch bei der lediglich religiösen Gemeinschaft, der Kirche: indem sie an ihrer Selbsterbauung arbeitet, arbeitet sie zugleich an ihrer Selbstauflösung (als Kirche), sie muß in den Staat übergehen; ist aber die *ἐκκλησία* zur *βασιλεία* geworden, dann ist die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* in ihrer Vollendung da, das religiöse Leben ist vollendet und damit „zur stillen Voraussetzung" des Sittlichen geworden.

An dem Begriff der Kirche, wie Rothe ihn (zuerst 1837 in den „Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung" [S. 1—138], sodann in der „Theol. Ethik", vgl. 2. Ausgabe §§ 292 u. 293; § 405—415. Bd. III, § 1176 ff.) aufgestellt hat, können wir nicht ohne nähere Beleuchtung vorübergehen. Rothe selbst rühmt seinem Begriffe von der Kirche „völlige Klarheit und Deutlichkeit" nach (§ 293 Anm.), und gewiß, wir erkennen willig und freudig die Klarheit des Begriffes an, der die Kirche als die rein, lediglich, ausschließend religiöse Gemeinschaft definirt, im Unterschied von den verschiedenen sittlichen Gemeinschaften, deren Totalität nach Rothe der Staat ist; allein umsomehr müssen wir den Satz Rothe's beanstanden, der nach seiner Ansicht sich unmittel-

bar aus seinem Begriffe von der Kirche ergeben soll, der jedoch, wie wir behaupten zu dürfen glauben, nur durch Vernachlässigung eines wesentlichen Momentes in dem Begriff der Frömmigkeit und daher auch der Gemeinschaft der Frömmigkeit als solcher (der Kirche) sich ihm ergeben konnte, den Satz: daß, auch die normale Entwickelung der Menschheit vorausgesetzt, die Kirche es nie zu einer vollständigen Realisirung ihres Begriffes bringen könne, indem für eine ausschließend und abstract (?) religiöse Gemeinschaft die Bedingungen der Existenz fehlen; mit jedem Schritt zur Realisirung ihres Begriffes trete sie mit diesem ihrem Begriffe selbst in Widerspruch, und, je weiter die moralische Entwickelung normal voranschreite, umsomehr trete die Kirche zurück, der Staat in den Vordergrund, bis die Kirche endlich schlechthin wegfalle, und der Staat die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* geworden sei [a]). Liegt doch nach

---

a) Treffend hat Stahl (im Anhang II. seiner protestant. Kirchenverfassung [1840]; vgl. den gediegenen Aufsatz: „Rückblick auf die Aufgabe einer Verfassungsgestaltung der evangelischen Kirche in Deutschland unter besonderer Berücksichtigung der Mitarbeit der Wissenschaft“ [Neue evangelische Kirchenzeitung 1863, S. 113 ff. 185 ff.]) die Grenzen zwischen Kirche und Staat bezeichnet, die in der Theorie Rothe's, hauptsächlich durch seinen zu weiten Begriff des Staates, verrückt worden sind. „Daß der Staat“, schreibt er, „eine Bethätigung der sittlichen Gesinnung der menschlichen Gemeinschaft, und zwar zunächst nur ihrer sittlichen, nicht absolut nothwendig auch ihrer religiösen, Gesinnung ist, das ist richtig. Allein unrichtig ist es, daß der Staat die Totalität der sittlichen Zwecke des menschlichen Geschlechts begreife, daß das Sittliche sich völlig in ihm verwirkliche, wie hier behauptet wird. Er ist nur eine der Aeußerungen des Sittlichen, nämlich die Bethätigung desselben in einer bleibenden Institution, welche die sittlichen Gesetze nicht bloß durch den Willen der Menschen nach der Natur des Sittlichen, sondern zugleich durch die mechanische Macht der Einrichtung erhält, er ist nur die Manifestation des Sittlichen in der äußeren Ordnung (der rechtlichen Sphäre) des menschlichen Gemeinlebens. Dagegen die eigentliche und höchste Sphäre des Sittlichen besteht in dem freien persönlichen Wollen und Handeln des Menschen, sowohl einzeln, als in der Gemeinschaft, und auf diese erstreckt sich der Staat gerade nicht. Während die Kirche das Religiöse in seiner Vollständigkeit erschöpft, sowohl das Glaubensleben der Gemeinschaft, wie des Einzelnen, während sie eben deshalb auch das religiöse Leben des Einzelnen bis in's Innerste zum Gegenstand ihrer Sorge (Seelsorge) macht, so ist

Rothe in dem Begriffe des Religiösen als solchen das ganze Gebiet des Sittlichen keimartig beschlossen — wovon auf dem Gebiete der Theorie seine eigene Theologische Ethik, deren Gebäude sich ihm von rein religiösen Principien aus mit innerer Nothwendigkeit ergeben hat, ein glänzendes Beispiel ist —, und jede Abstraction vom Sittlichen innerhalb des Religiösen muß daher eine Verfälschung des Religiösen selbst nach sich ziehen; das Religiöse hört eben auf, religiös zu sein, die lediglich religiöse Gemeinschaft hört auf, Kirche zu sein, sobald ihr das Prädicat, der fruchtbare Mutterschoß aller normalen Sittlichkeit zu sein, genommen wird. Rothe selbst schreibt (Theol. Ethik, 2. Ausg., § 292; II, 241): „Diese in allem Einzelnen sich selbst wesentlich gleiche Frömmigkeit befaßt aber auch implicite alle wesentlichen besonderen Seiten des menschlichen Seins vollständig in sich, — es sind in ihr die dasselbe constituirenden Elemente ihrer ganzen Fülle nach alle in einem gesetzt, und sie ist so der an sich vollgehaltige, nur noch nicht erschlossene Kern des wesentlichen Gesamtseins jedes Einzelnen. Indem Alle in ihrer Frömmigkeit einander gleich und mit einander eins sind, sind sie also Alle in dem innersten Lebenskern ihres menschlichen Wesens einander gleich und mit einander eins. Und so ist denn in der That vermöge der Frömmigkeit für die moralische Gemeinschaft überhaupt und für alle besonderen Sphären derselben, der in ihnen natürlich angelegten Scheidung ungeachtet, nach einer Seite hin, aber gerade nach derjenigen hin, welche wesentlich die alle übrigen implicite mit in sich befassende Grundseite des gesamten menschlichen Wesens überhaupt ist, die absolute Gemeinschaftlichkeit unmittelbar

---

dagegen die Sittlichkeit des Einzelnen und selbst die gemeinsame Sittlichkeit, soweit sie nicht in stehenden Formen und Einrichtungen sich verkörpert, ganz und gar außer der Sphäre des Staates. Eine solche Nebeneinanderstellung, daß der Staat in derselben Weise das Bereich des Sittlichen umfasse, wie die Kirche das des Religiösen, ist also offenbar falsch und kann nur zu Irrtümern führen. Im Gegentheil, die Kirche umfaßt das eigentlich Sittliche, das, wie Rothe selbst behauptet, vom Religiösen nicht geschieden werden kann, während der Staat diesem eigentlich Sittlichen durchaus ferne bleibt."

gegeben." Wir fügen die Worte hinzu, mit denen Rothe den genannten § 292 (S. 244 u. 245) schließt: „Die unmittelbare Einheit Aller in der Frömmigkeit rein als solcher ist demnach von Anfang an das jede absolute Scheidung negirende und ausschließende Princip, das Princip der absoluten Einheit selbst, und diejenige wesentliche Bestimmtheit der menschlichen Gemeinschaft, welche ihre Allgemeinheit constituirt; sie bleibt aber auch, und zwar eben dieserhalb, bis zur Vollendung der moralischen Gemeinschaft und der Menschheit selbst die allgemeine Grundlage, welche die die Abstufungen begründenden Unterschiede als der zusammenhaltende gemeinschaftliche mütterliche Boden trägt. So weiset sich denn die religiöse Seite an dem Moralischen, und zwar sie eben als solche, als der letzte Anker der moralischen Gemeinschaft überhaupt aus, als das eigentliche, das letzte Fundament, auf dem sie ruht, und von dem sie unerschütterlich sicher getragen wird." Fragen wir auf Grund dieser Sätze Rothe's, wodurch sich nach ihm die lediglich religiöse Gemeinschaft (die Kirche) von den sittlichen Gemeinschaften unterscheide, so zeigt sich ein doppelter Unterschied. Einmal unterscheidet sich die lediglich religiöse Gemeinschaft dadurch von den sittlichen Gemeinschaften, daß jene in ihrem Wesen einheitlich und allgemein, diese dagegen bis zur Vollendung hin nicht einheitlich und nicht allgemein, sondern in sich geschieden und nur in besonderen (particulären) Kreisen vollziehbar sind. Zum andern aber unterscheidet sich die lediglich religiöse Gemeinschaft dadurch von den sittlichen Gemeinschaften, daß jene das Princip (Ursprung sowol, als Nerv) dieser, diese die Realisirung des in jener schon Gesetzten sind; sie verhalten sich also zu einander, wie etwa die Wurzel sich zum Baum verhält. Wird dieser zweite Unterschied festgehalten, und wird ferner in Betracht genommen, daß in allen Stadien der sittlichen Entwickelung das religiöse Leben dieser unablässig normirende Kräfte zuzuführen hat, so wird sich daraus ergeben, daß, um in dem Bilde zu bleiben, je mehr der Baum wächst und sich ausbreitet, um so tiefer auch seine Wurzel sich in die Erde senken muß, oder, ohne Bild geredet, daß, wie das Individuum, je weiter der Kreis seines sittlichen Handelns sich ausbreitet, um so energischer die rein religiöse Basis festhalten muß,

wenn nicht sein Handeln religiös und christlich entseelt werden soll, so auch die Kirche als die lediglich religiöse Gemeinschaft um so energischer sich zusammenfassen muß, je mächtiger der Fortschritt der sittlichen Cultur innerhalb des Christentums wird, wenn anders diese nicht ausarten und entchristlicht werden soll. Allein gerade den oben genannten zweiten Unterschied läßt Rothe, sobald er von der Nothwendigkeit der allmählichen Auflösung der Kirche und im Zusammenhange damit von der merklichen Annäherung des Staates an den Zustand der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* redet [a]), ganz außer Betracht. So schreibt Rothe (Theol. Ethik, § 293, S. 248): „In diesem Begriff der Kirche liegt es aber auch schon mit, daß sie mit der Vollendung der moralischen Entwickelung der Menschheit — da mit ihr die religiös-sittliche Gemeinschaft sich factisch zu absoluter Allgemeinheit vollzogen, also sich zu einer schlechthin Alle ganz umfassenden Verbindung ausgedehnt hat, — vollständig hinwegfällt, indem sich nämlich dann die Sphäre der religiös-sittlichen Gemeinschaft (der Complex der besonderen religiös-sittlichen Gemeinschaftskreise) auch ihrem (extensiven und intensiven) Umfange nach mit der Sphäre der rein religiösen

a) Hierüber vgl. die Entgegnung Stahls a. a. O., S. 186: „Allerdings ist in gewisser Hinsicht ein Fortschritt merklich; gewisse neue Grundsätze der Humanität und in Folge dessen neu entstandene Functionen sind ein Erzeugnis christlichen Geistes und christlicher Gesittung, z. B. die Armenpflege; allein durch den Staat versorgt sind sie etwas ganz anderes, als im Schoß der Kirche. Wer möchte z. B. sagen, daß die polizeiliche Armenpflege ein Ersatz sei für die brüderliche Handreichung in der Kirche? Das ist also nicht ein Eintritt in die Stelle der Kirche, sondern ein selbständiger Fortschritt in christlichen Principien. Die Approximation aber, welche außerdem noch zu bemerken wäre, ist nichts anderes, als theils der Eintritt in einige Functionen, welche die Kirche im Mittelalter gegen ihre Natur versorgte (z. B. Gerichtsbarkeit, manche Zweige polizeilicher Fürsorge), theils ungebürliches Uebergreifen des Staates in das Gebiet der Kirche und Unterdrückung ihrer Selbständigkeit, die auch als solche empfunden wird. Das ist aber keine Bestätigung der Theorie und kein Pfand, daß es auch so fortgehen werde. In gleicher Weise hätte auch jemand zur Zeit Innocenz III. behaupten können, daß der Staat aufhören, die Kirche allein übrig bleiben müsse, und hätte sich gleichfalls auf die merkliche Approximation berufen können."

Gemeinschaft schlechthin deckt. Die Unterschiedenheit beider Gemeinschaften ist ja aber lediglich in der Nichtcongruenz **ihres Umfanges** begründet. In demselben Verhältnis mithin, in welchem die (normale) moralische Entwickelung vorschreitet, also die moralische Gemeinschaft sich ihrer Vollendung nähert, tritt die Unterschiedenheit beider Gemeinschaften zurück, mit anderen Worten: in demselben Verhältnis tritt die Kirche, die ausschließend religiöse Gemeinschaft, immer mehr zurück gegen die religiös-sittliche Gemeinschaft. Dem Begriff der Kirche zufolge ist das Handeln, dessen Gemeinschaft sie vollzieht, das rein und ausschließend religiöse. Das kirchliche Handeln ist seinem Begriff gemäß nicht ein religiös-sittliches, sondern ein religiöses moralisches Handeln mit völliger Abstraction von dem Sittlichen." Die innige Zusammengehörigkeit des rein Religiösen und des Sittlichen und ihrer Gemeinschaften, die Rothe sonst so meisterhaft zu begründen versteht, wird hier, wie uns scheint auf Veranlassung der fremdartigen Einflüsse Hegel'scher Philosophie, in unstatthafter Weise vernachläßigt, und diese Vernachläßigung ist der Grund des Lehrsatzes von der allmählichen Auflösung der Kirche und ihres Ueberganges in den Staat, ein Lehrsatz, der, wie wir später zeigen werden, nicht durchaus irrelevant war für Rothe's Stellung gegenüber den modernen Zeitfragen.

Allein so sehr wir auch in diesem Punkte Rothe nicht beizupflichten vermögen, so kann doch, das Ganze seines Kirchenbegriffes angesehen, demselben unmöglich der Vorwurf gemacht werden, er trete der Ehre des Herrn oder dem Reiche Gottes zu nahe, oder er stelle die Bedeutung des Religiösen in den Schatten gegen die Bedeutung des Sittlichen; dem Reiche Gottes will er vielmehr allein dienen, die Würde des Religiösen vielmehr hoch auf den Leuchter stellen, indem er es als bleibendes Princip der Erneuerung der Menschheit, ihrer Vergöttlichung darlegt. Man mag der Theorie Rothe's beistimmen oder nicht, wer möchte ihr die hohe Bedeutung, die prophetisch mahnende Bedeutung gerade für die Kirche der Gegenwart selbst absprechen, daß das in ihr gepflegte religiöse Leben ein gesundes, sittlich vollhaltiges Leben sei? Wer möchte Rothe auch in dem mit Grund widersprechen, was er im Zusammenhang mit

seinem Kirchenbegriff ausführt, daß, das Ziel der erlösenden Wirksamkeit des Herrn in der normalen sittlichen Vollendung der Menschheit zugegeben, die achtzehnhundertjährige Wirksamkeit des Heilandes nicht nur auf dem Gebiete des rein Religiösen, sondern nicht weniger auf dem Gebiete des Sittlichen zu suchen sei, daß das Christentum während der Zeit seines Bestehens einer Cultur zum Dasein verholfen hat, die das Gepräge des Christentums an sich trägt, einer Cultur, die nur durch das Christentum möglich ist? Wer stimmte nicht gern damit überein, daß der Herr Christus nicht nur über die, welche ausdrücklich sich zu Ihm in Glauben und Liebe bekennen, Herrschaft übe, sondern daß Seine Herrschaft auch über die in der Christenheit — ihnen selbst vielleicht ganz unbewußt — sich erstrecke, welche nicht zu Seinen Gläubigen sich zählen? Der Vergleich selbst der höchsten Blüteperioden classischer Cultur mit der im Christentum und durch das Christentum hervorgebrachten lehrt doch augenscheinlich, daß das Christentum eine Entfesselung aller menschlichen Kräfte, ihre freie Bewegung und Ausbildung in der „Arbeit" im weitesten Sinne des Wortes bewirkt und dadurch ein sittliches (sensu medio) Capital geschaffen hat, wie es extensiv und intensiv das Altertum nicht gekannt. Und nicht nur das, auch die christlichen Ideen selbst, die christlich-sittlichen Begriffe sind eine Macht geworden, der sich niemand in der Christenheit entziehen kann, die geradezu zur geistigen Atmosphäre gehören, in welche jeder in der Christenheit hineingeboren wird. Von diesen Erwägungen aus kann man den Culturbestrebungen der Gegenwart sein freudiges Interesse nicht versagen; sind sie doch Mächte auf Erden, welche dem Reiche Gottes jetzt schon unbewußt dienen müssen und — wir hoffen es ja gern — zum großen Theil bewußter Weise ihm dienen werden, wenn der Herr Christus „mit überführender Klarheit" sich der Welt wird zu erkennen geben. Gewiß, die „Welt", wie sie heutzutage inmitten des Christentumes ist, sie ist nicht mehr dieselbe „Welt", wie sie zu den Zeiten der Apostel war; ein „unbewußtes Christentum", gewisse sittliche Anschauungen und Kräfte sind vorhanden, christlich bestimmt, die sich nicht verdrängen lassen. Aber freilich, voreilig würde es sein, wenn daraus optimistischer Weise auf eine entsprechende Ausbreitung und Machtentfaltung des Reiches Gottes

in dem von Gott gewollten Sinne geschlossen werden sollte; neben dem Reiche des Lichtes und mit ihm entwickelt sich, mögen nun Viele oder Wenige daran Antheil haben, das Reich der Finsternis, und die Macht dieses Reiches ist eben darum so groß und wird noch größer werden, weil sie von dem positiven Christentume ihre Waffen entlehnt und mit den Wirkungen des Christentums zu gottwidrigen Zwecken arbeitet. Ebenso dürfen wir es ja nicht aus den Augen lassen, daß jene genannten christlich-sittlichen Mächte in demselben Maße, wie sie zur Alle umgebenden geistigen Atmosphäre gehören, Naturmächte, conventionelle Mächte geworden sind, durch welche höchstens die gratia praeveniens wirken kann; aber diese Gnade selbst, welche das Reich Gottes in Christo gegründet hat und erbaut und einst vollenden wird, sie ist nimmermehr eine Naturmacht, auch nach Rothe nicht [a]). Soll die persönliche Selbst-

---

a) „Innerhalb der christlichen Welt gibt es kein Element des moralischen oder geistigen Lebens, welches nicht wesentlich mit ein Erzeugnis des Christentums wäre, das nun einmal unleugbar das Grundprincip der geschichtlichen Entwickelung unserer ganzen christlichen Zeit ist. Gerade in unseren Tagen kann gar nicht genugsam daran erinnert werden, daß das thatsächlich Christliche und zwar das wesentlich und specifisch Christliche in allen Lebensgebieten weit über den engen Bezirk desjenigen hinausreicht, woran ausdrücklich die officielle Etikette „christlich" angebracht ist, oder was doch wenigstens dem jetzigen Geschlecht als christlich bewußt ist. Das Christliche steckt demjenigen Theil der Menschheit, den wir die Christenheit nennen, schon im Blute, — so wenig auch darum irgend einem Individuum derselben die Wiedergeburt erspart wird" (Theolog. Ethik [2. Ausg.] I, § 14 Anm., S. 59. 60; vgl. § 87, Anm. 6, S. 389 ff.). Es ist offenbar Rothe in einen Widerspruch mit sich selbst gerathen, wenn er an der letztcitirten Stelle neben der sehr richtigen Behauptung, „daß eine über sich selbst vollkommen klar bewußte Moralität nicht denkbar sei, die nicht zugleich bewußte Frömmigkeit wäre; daß das Moralische und überhaupt die Welt und alles, was in ihr ist, ohne die Idee Gottes nicht wahrhaft verstanden und begriffen werden könne; daß die richtige Idee des Menschen (und der Menschenwürde, des moralisch Guten) nicht gegeben sein könne, wenn die richtige Idee Gottes oder gar die Idee Gottes überhaupt fehle" — doch den Satz gelten lassen will, „daß der Einzelne, ohne sich für seine Person im Besitze der richtigen Idee Gottes, ja wol sogar überhaupt der Idee Gottes zu befinden, die richtige Idee des Menschen

entscheidung des Individuums für das Reich Gottes, also die religiös-sittliche Basis des Christentums, nicht aufgehoben werden, so ist doch ein Postulat, daß Jeder, auch die Träger der sogenannten modernen Cultur, so lange noch nicht auf dem Boden des positiven, persönlichen Christentums stehen, als dieser Act der Selbstentscheidung in Buße und Glauben in ihnen nicht stattgefunden hat, daß also jene sittlichen Mächte ihnen äußerlich geblieben sind, an denen z. B. Juden und Muhammedaner, die innerhalb der Christenheit wohnen, gerade so wohl participiren, wie jene, daß sie wenigstens nicht kraft persönlicher Aneignung ihr Eigentum geworden sind auf Grund des persönlich Religiösen. So arbeitet die moderne Cultur, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, mit Ideen und Kräften, die sie dem positiven biblischen Christentum entlehnt und auf ihren Boden verpflanzt hat; diesen Ideen hat sie ihre Erfolge zu verdanken, obgleich ihre bewußten oder unbewußten Ziele ganz andere sein können, als die des geoffenbarten Christentums; und daß sie oft genug wirklich andere sind, das tritt an der dann unvermeidlichen

---

in sich tragen und unter ihrer Wirksamkeit stehen könne, wenn nämlich in dem Ganzen des Gemeinlebens, welchem er angehört, die richtige Gottesidee vorhanden sei und bestimmend walte." Dagegen spricht schon das allgemeine psychologische Gesetz, daß kein Gedanke in einem Menschen lebenskräftig werden und überhaupt von ihm verstanden werden kann, wenn er ihn nicht selbst erzeugt; und würde es nicht dem Begriffe des Moralischen, wie Rothe selbst ihn entwickelt hat, widersprechen, wenn die Idee des Moralisch-Guten und der Menschenwürde rein von außen her an den Menschen kommen und von ihm als Lebensprincip aufgenommen werden könnte, ohne in ihm selbst und durch ihn selbst entstanden zu sein? Die Idee der Menschenwürde u. s. w. in einem Individuum, welchem die Bedingung ihrer selbständigen Erzeugung (die richtige Idee Gottes) fehlt, wird im besten Falle nur annähernd richtig sein können. Vgl. Rothe selbst § 124, S. 475 ff.: „Die beiden wesentlichen Seiten der Moralität, die Sittlichkeit und die Frömmigkeit, fordern einander gegenseitig. Die Frömmigkeit fordert zu ihrer Wahrheit und Wirklichkeit (Reellität), zu ihrer Concretheit, die Sittlichkeit als ihre Erfüllung, als das concrete Element, in welchem der Gedanke der Gemeinschaft mit Gott sich Dasein gibt, — die Sittlichkeit fordert zu ihrer Vollkommenheit die Frömmigkeit, als in deren Licht allein sie ihre Idee in ihrer ganzen Klarheit und Tiefe verstehen kann."

und nicht abzuleugnenden Lädirung jener Ideen — man denke an die Idee der Liebe, welcher der Nerv der Heiligkeit genommen, an die Idee der Sünde, die zur „menschlichen Schwäche“ oder gar zum „Jammer der Vergänglichkeit“ abgestumpft, an den Begriff der Schuld, der ganz verschwunden ist — in so vielen Producten der modernen Literatur nur allzusehr hervor.

Mit diesen Sätzen würde Rothe selbst völlig übereinstimmen, auch in seinen letzten Jahren [a]); und dennoch sind namentlich seit einem Lustrum die Wege, die Verbindungen und Bestrebungen Rothe's so ganz andere gewesen, als nicht nur seine früheren Freunde und treuen Schüler dem größeren Theile nach erwartet haben, sondern als sie auch den obigen Darlegungen zufolge zu erwarten waren. Indem wir hiemit die kirchliche Stellung Rothe's berühren, die er in der letzten Zeit seines Lebens eingenommen hat, sind wir von dem Wunsche erfüllt, daß Rothe doch nach und nach, wenn sich die Wogen des kirchlichen Kampfes mehr gelegt haben, mit dem gleichen Maße möchte gemessen werden, womit er selbst in nie ermüdender und nie erbitterter Liebe seine Freunde, wie seine Gegner zu messen pflegte, daß nämlich bei aller Misbilligung der objectiven Stellung und Handlungsweise des Individuums doch die subjective Stellung desselben verstanden und, soweit es die Wahrhaftigkeit gestattet, entschuldigt werde.

---

a) Vgl. Allgem. kirchl. Zeitschrift 1862, S. 50: „Daß etwas Derartiges“ (die Ausbildung eines antichristischen Reiches) „an einem aus ihrem Organismus sich ausscheidenden Theile der Menschheit statthaben werde, wird von der anderen Seite“ (im Zusammenhange so viel, wie von Rothe selbst) „bereitwillig anerkannt, ja ausdrücklich behauptet“. S. 59. 60: „Je besser ich den Schein von der Wahrheit unterscheiden lerne, desto weniger kann ich den Unterschied, nicht etwa zwischen dem Christlichen und dem Unchristlichen (dieser ist mir in stetem Wachstum begriffen), sondern zwischen den sogenannten Gläubigen und den sogenannten Ungläubigen, auf der moralischen Wage gewogen, eben groß finden u. s. w.“

IV. Rothe's kirchliche Stellung.

Die kirchliche Bewegung der neueren Zeit, welche in dem Protestantenvereine ihren Zusammenschluß und das Organ ihrer Wirksamkeit gefunden hat — das soll von vornherein constatirt werden —, ist keineswegs nur künstlich gemacht; es sind sehr reale Bedürfnisse des kirchlichen Lebens und sehr dringende, eine positive und befriedigende Antwort erheischende Fragen, die der Bewegung zu Grunde liegen. Wir brauchen nur auf die Frage nach der Stellung hinzuweisen, welche das sittliche Culturleben (in der Wissenschaft, dem Handel, der Industrie u. s. w.) in dem Reiche Gottes und welchen Werth es für die Vollendung dieses Reiches habe. Wir wollen nur die Frage nach den Grenzen der Lehrfreiheit in der evangelisch-protestantischen Kirche berühren, einerseits den Symbolen, andererseits dem Rationalismus gegenüber, und auf das Bedürfnis einer dem heutigen Entwickelungsstadium des evangelischen Christentums und der evangelischen Kirche in unserem Volke entsprechenden Verfassung der Kirche in ihren einzelnen Territorien und in dem Gesamtumfange unseres Volkes aufmerksam machen. Diese Fragen liegen ohne Zweifel vor und fordern gebieterisch ihre Beantwortung; daher wäre es im höchsten Grade zu wünschen, daß Alle, denen das Reich Gottes und unser Volk am Herzen liegt, einmüthig daran arbeiteten, die richtige Antwort zu finden, nicht aber die Dringlichkeit jener Fragen leugneten oder den Versuch machten, sie todtzuschweigen. Der politisch-nationale Gedanke Deutschlands drohte in den Händen seiner falschen Freunde zu verkümmern und zu entarten, bis der große preußische Staatsmann sich seiner bemächtigte, um ihn der raschen Verwirklichung entgegenzuführen; sollten nicht ähnliche Verhältnisse vielleicht auch bei den kirchlichen Gedanken, die unsere Zeit bewegen, stattfinden können? Dürfen wir auf einen Reformator der Kirche warten? Bis dahin hat der Protestantenverein jene Fragen in Beschlag genommen, der „Zeitgeist“ im Sinne Rothe'scher Terminologie, dieser „dämonische Affe“ des „Geistes der Zeit“ hat sich ihrer bemächtigt und gibt aller Orten durch jenen Verein eine Antwort auf jene Fragen, aber durchgängig in

einer solchen Weise, daß sie dem rand- und bandlosen Individualismus unbeschränkten Spielraum verleiht und das christliche Leben unseres Volkes in religiöser Hinsicht nicht zu fördern, wol aber zu entleeren und damit das Christentum in Deutschland zu unterminiren geeignet ist. Im Protestantenverein hat jene Richtung sich aufgemacht, welche die Kirche als Mittel zur Erledigung von Problemen, zur Lösung von Freiheitsfragen, als einen Sprechsaal für alle möglichen positiven und negativen Räsonnements ansieht, und dem klagenden Vorwurf gibt der Protestantenverein immer von neuem Begründung, daß „dem philosophischen Spiritualismus, obwol einer nur reproductiven Epigonengeneration, der bloßen Theorieensucht, vollends der Gewöhnung, jede Frage nur als Freiheitsfrage zu behandeln, auf kirchlichem Boden zu großem Schaden für die realen religiösen Interessen zur Zeit noch ein weiter Spielraum offen steht" [a]). Freiheit, Freiheit! ist in allen Kundgebungen des Vereins das dritte Wort, nur zu oft in einem Sinne, der an die bekannte Definition des Wandsbecker Boten [b]) erinnert, und die Warnung Schleiermachers findet keine Empfänglichkeit: „Ist die christliche Lehre nichts als ein Aggregat individueller Ansichten, und ist keine andere Einheit darin, als die subjective des Einzelnen, so ist damit eo ipso die Auflösung der Kirche gesetzt, nicht weniger aber die Vernichtung der christlichen Lehre selbst."

Seitdem Rothe sich dem Protestantenvereine angeschlossen und dessen Tendenzen zu den seinigen gemacht hat, hat er sich redlich Mühe gegeben, seine Stellung zu dem Vereine vor sich selbst und vor Anderen zu rechtfertigen; in der Rede zu Eisenach und in den Aufsätzen „zur Debatte des Protestantenvereins" in der Allgem. kirchl. Zeitschrift liegen die Versuche vor, den Protestantenverein als eine geschichtlich nothwendige Erscheinung zu begreifen, die einen großen, weitumfassenden Beruf habe, die Gegner des Vereins aber als solche hinzustellen, welche ihre Zeit nicht verstehen und durch

---

a) Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik, S. VII.

b) Asmus omnia sua secum portans oder Sämtliche Werke des Wandsbecker Boten, VI. Theil, S. 50, Zeile 19 u. 20.



ihre Gesinnungen und Bestrebungen die Entwickelung der Kirche und des Culturlebens zurückschrauben wollen. Aber mit welchen Mitteln wird dieser Beweis geliefert? Wir wissen uns auch von dem leisesten Zweifel an der subjectiven Wahrhaftigkeit Rothe's vollständig frei, allein es bedarf kaum der Hinweisung, daß die überaus meisterhafte Klarheit und Präcision, das Operiren mit ganz abgerundeten und reinlichen Begriffen, was sonst überall Rothe als Muster erscheinen läßt, gerade in diesen Aufsätzen und Reden schmerzlich vermißt wird. Ueber die ganz vage Bezeichnung: modernes Culturleben, sittliche Cultur u. s. w. kommt Rothe nicht hinaus; fast durchgängig wird mit einem Begriff der Kirche operirt, welcher in dem Systeme Rothe's keine Stelle hat, und die geschichtlichen Thatsachen, welche er zu Prämissen seines Beweisschlusses verwenden will, empfangen in seiner Darstellung eine so fremdartige Beleuchtung, daß man wol die Kunst der Dialektik, nicht aber die nüchterne Treue geschichtlichen Berichtes zu bewundern veranlaßt wird. In anderer Beziehung wollen wir den Werth dieser Aufsätze und Reden nicht in Abrede stellen; manche eindringliche Wahrheit wird darin ausgesprochen, überall macht das kindlichfromme Gemüth Rothe's und das Herz voll heiliger Liebe zu seinem Herrn und zu seinen Brüdern sich geltend, der hohe Werth moderner Gewissenhaftigkeit und Moralität überhaupt wird überzeugend dargelegt, und die Liebe, die alles glaubt und alles hofft und gern das Beste stets voraussetzt, reicht den dem kirchlichen Leben Entfremdeten, soweit es irgend möglich ist, die Hand zur Versöhnung hin. Außer den genannten Aufsätzen und Reden haben wir hier vor allem das schöne Denkmal im Auge, das Rothe dem innigen Fr. v. Hardenberg (Novalis) in der Allgem. kirchlichen Zeitschrift (1862, Heft 10) gesetzt hat. Mit großer Gewandtheit, mit feinsinnigem Verständnis und Urtheil schildert ihn Rothe in seinem Leben und Dichten; er weiset auf die hervorragenden Anknüpfungspunkte hin zwischen ihm und dem modernen Geist der Zeit und sucht in ihm überhaupt den eigentlich modernen religiösen Dichter darzustellen, der den Gebildeten unserer Tage in ihrer Sprache die Geheimnisse des Himmelreichs verkündete. Ja freilich, wenn Novalis' Harfenklänge: „Wenn ich ihn nur habe“ und „Was wär'

ich ohne dich gewesen?" u. s. w. die Herzen unserer der Kirche entfremdeten Gebildeten bewegten, wie herrlich wär's! Allein wir möchten sehr befürchten, daß das Wort Nippolds, das er bei anderer Gelegenheit geschrieben hat [a]), auch auf Novalis nur zu sehr Anwendung findet: „Es ist bereits heute eine schwer überschaubare Fülle wirklich gediegener Leistungen zu verzeichnen, welche in dichterischer Einkleidung die Wahrheiten der Religion in die Kreise tragen möchten, welche für Talar und Barett nicht mehr zugänglich sind. Ob freilich diese wohlgemeinten Versuche wirklich außerhalb der von vornherein gleichgestimmten Kreise viele Verbreitung finden, läßt sich wenigstens nicht mit großer Zuversicht constatiren." Aber constatiren läßt sich, fügen wir hinzu, daß die der christlichen Kirche entfremdete sogenannte moderne Bildung das Anerbieten des Protestantenvereins überhaupt, sich mit dem Christentum und der Kirche zu versöhnen, ganz anders aufgenommen hat, als die Sprecher und Führer jenes Vereins gedacht. Ist es nicht mehr als interessant, zu erfahren, welchen Wiederhall der Tendenzruf des Protestantenvereins im allgemeinen, die Eisenacher Rede Rothe's im besonderen bei den Vertretern dieser sogenannten modernen Bildung gefunden, was sie zu der von Rothe aufgestellten Grundbedingung alles Friedensschlusses gesagt, nämlich daß sie sich der Zucht des Geistes Christi unterwerfe und sich ein Herz fasse zu der von ihr verlassenen Kirche? Die Antwort ist die moderne Bildung nicht schuldig geblieben; sie liegt vor in der Broschüre: „Die moderne Bildung und die christliche Kirche, ein Sendschreiben an den Geh. Kirchenrath D. Rothe in Heidelberg von Hermann Tegow" (Hamburg 1865) und in dem Schriftchen: „Der Protestantenverein und die moderne Cultur; Erwägungen eines der Kirche Entfremdeten" (Mannheim 1866). Also aus dem Norden, wie aus dem Süden unseres Vaterlandes erfolgen die Antworten; beide aus der Feder von Männern, denen das Zeugnis nicht vorenthalten werden darf, daß sie auf dem Boden der modernen Cultur in der That stehen und daß sie nicht mit leeren Worten ihre Sache führen. Beide haben auch den großen Vorzug, daß sie auf den letzten Grund der

a) Monatsblätter für innere Zeitgeschichte 1868, Aprilheft, S. 245.

vorhandenen Gegensätze hinweisen, auf den doppelten Gegensatz gegen den christlichen Theismus, nämlich einerseits den Pantheismus, der in seinen Consequenzen zum reinen Atheismus wird, — und diesen vertritt der norddeutsche Tegow — und den Deismus, den der Anonymus aus dem Süden verteidigt. Und auch der Vorzug fehlt nicht bei beiden, daß sie jeden Compromiß aus tiefem Herzen verabscheuen und nach ganzer Klarheit streben. Tegows Schrift ist gegen die Thesen und Ausführungen derselben in der Rede Rothe's zu Eisenach gerichtet und von einer ätzenden, sarkastischen Schärfe durchzogen. Eine Versöhnung der Kirche und der modernen Bildung könne nur der verlangen, welcher die eine oder die andere in ihrem Wesen verkenne; entschieden bezweifele er, daß Rothe wisse, was das Charakteristische des modernen Culturlebens sei; höhnend wird die Unterwerfung unter die erziehende Einwirkung des Geistes Christi zurückgewiesen. Den fünf Thesen Rothe's, die ja bekannt sind und die wir deshalb hier übergehen, stellt Tegow ebenso viele Gegenthesen gegenüber, die dann unter fortwährender beißender Kritik der Ausführungen Rothe's durch die ganze Schrift hin näher erörtert werden. Um die Denkart zu kennzeichnen, begnügen wir uns mit dem Abdruck der Gegenthesen Tegows:

I. Wenn auch die gegenwärtig weitverbreitete Unkirchlichkeit nicht von vornherein zu dem Schluß berechtigt, daß die Christlichkeit unserer Zeitgenossen geringer sei als die der Christenheit früherer Jahrhunderte, so steht doch fest, daß die heutige Unkirchlichkeit vieler im christlichen Glauben-Erzogenen nicht auf der Ansicht beruht, als repräsentire die herrschende Kirche nicht in würdiger Weise das Christentum, sondern auf der Thatsache, daß die von der modernen Bildung Ergriffenen von den Grundlehren des Christentums abgefallen sind.

II. Da die Kirche nichts taugt, sobald sie nicht die moralische Macht besitzt, die Herzen ihrer Angehörigen sich zu gewinnen und festzuhalten, die christliche Kirche aber thatsächlich diese Macht nicht ausübt, folgt daraus, daß dieselbe der Aufgabe, die sie sich gestellt hat, nicht gewachsen ist.

III. Die Geschichte lehrt uns, daß die Kirche von vornherein beim Auftauchen der modernen Weltanschauung den tiefen Gegensatz

erkannte, in welchen dieselbe zu ihren Principien trat. Wir theilen diese Auffassung vollkommen und halten eine Versöhnung der modernen Bildung mit dem Christentum nicht nur, sondern mit der Religion überhaupt, für unmöglich. Es kommt darauf an, sich entweder für die Wissenschaft, welche im Erkennen das Heil der Menschheit erblickt, oder für die Religion, welche uns auf den Glauben weist, zu entscheiden.

IV. 1) Im gegenwärtigen Moment sind die Bedingungen ausreichend vorhanden, um solch' eine Entscheidung zu treffen. Wir gehen dabei von folgenden Erwägungen aus:

weil a. der Glaube an einen von der Welt verschiedenen, allgütigen und alliebenden Gott nicht minder dem Resultat unseres Denkens, als den Erfahrungen, die wir unmittelbar durch unsere Sinne machen, widerspricht,

weil b. dieser Glaube weder die Erscheinungen dieser Welt erklären kann, noch, wie eine fünftausendjährige Geschichte beweist, den Sieg der Tugend zu bewirken vermocht hat,

entscheiden wir uns für die Wissenschaft, die da lehrt, daß die Welt und ihre Gesetze ewig sind, und auf der Erkenntnis und Erfüllung derselben, das ist auf der Wahrheit und Tugend, das Glück Aller beruht.

2) Die Entstehung der Religionen überhaupt, wie des Christentums im besonderen, ist aus der Einwirkung der Natur auf den menschlichen Geist zu erklären. Von einer göttlichen Offenbarung kann keine Rede sein.

3) Das Christentum ist nicht die Mutter der gegenwärtigen europäischen Civilisation, sondern dieselbe ist im Gegentheil heidnischen Ursprungs.

4) Es bedarf der Religion für den Menschen nicht, weder um ihm eine menschenwürdige Lebensanschauung zu erschließen, noch um ihn zur Bildung eines sittlichen Gemeinwesens zu veranlassen.

V. Da der Protestantenverein eine Vereinigung derjenigen sein soll, welche die Männer der modernen Bildung mit der christlichen Kirche aussöhnen wollen, solch' eine Versöhnung aber unmöglich ist, liegt die Gefahr nahe, daß durch seine Bemühungen einzig die Herrschaft der Phrase erweitert wird. Darum ist den Bestrebungen des Protestantenvereins mit Entschiedenheit entgegenzutreten.

Gemäßigter und ruhiger verfährt der süddeutsche Ungenannte; auch er kritisirt die Thesen Rothe's, ebenso die von Schwarz über die Grenzen der evangelischen Lehrfreiheit, die von v. Holtzendorff über die Civilehe; er begrüßt den Protestantenverein als den ersten großen Schritt auf der Bahn wahrer Religiosität und kirchlicher Freiheit; aber nur der erste Schritt sei geschehen, manche andere müssen ihm folgen, um zu der Höhe der Religion der Zukunft, welche er, der Vertreter der modernen Cultur, und seine Genossen mit ihm, die wie er der Kirche entfremdet sind, bereits erklommen haben, zu gelangen. „Die freisinnige heutige Theologie blickt noch viel zu sehr nach der Orthodoxie; sie hat nicht den Muth, entschieden mit ihr zu brechen und sich von gewissen mythischen Potenzen loszumachen." Das einzige Bekenntnis und Dogma, wohin man gelangen müsse, sei dies: „Es ist ein Gott; aber er ist unerfaßlich und unerforschlich." Zu diesem Gott betet man ohne Worte, nur durch Gefühle; von Gott redet man am besten, wenn man schweigt. In der Kirche der Zukunft, die dies Bekenntnis hat, haben Alle Raum; „laßt die Materialisten immerhin den Stoff anbeten, auch er ist ein Unerfaßliches, Unerforschliches, das sogar viel mehr die religiöse Verehrung rechtfertigt, als ein persönlicher Gott, der nur ein Spottlied auf den ewigen ist, weil er nichts ist, als wir selbst". Man müsse zu der Erkenntnis endlich kommen und sich nicht scheuen, sie offen zu verkünden, daß es ein Unsinn sei, davon zu reden, daß wir „in Gott leben" sollen, daß „Liebe zu Gott" uns erfüllen solle, daß „wir die göttliche Gnade in uns sollen stark werden lassen", oder „gottselig" sein, oder „Buße thun", oder „glauben", daß uns „Prüfungen" geschickt werden, und was dergleichen inhaltslose Phrasen mehr seien. Die Theologie müsse umkehren, d. h. aufhören zu sein, oder doch sich darauf beschränken, auf Grundlage wissenschaftlicher Psychologie Seelsorge zu üben; alle ihre Disciplinen werden vertheilt: die biblische Kritik müsse sie der Geschichtswissenschaft, die Exegese der Philologie, die Moral der Philosophie überlassen, denn es sei ein Wahn, daß das Religiöse, besonders das Christlich-Religiöse, mit dem Sittlichen irgend welchen Zusammenhang habe, und „die Religion ist niemals die Ursache, immer nur die Wirkung der jedesmaligen Cultur". Das

sind die Antworten, welche die moderne Culturentwickelung, die heutige Bildung im Gegensatz zu der christlichen Kirche durch ihre Vertreter dem Protestantenverein gegeben hat. Und wie hat der Verein sich zu diesen Antworten verhalten? Er hat sich gar nicht dazu verhalten; das Sendschreiben Tegows ist von Rothe nicht beantwortet worden [a]), und die Schrift des Ungenannten ist todtgeschwiegen worden im Protestantenverein. Weshalb? Weil das vereinzelte Stimmen sind, die keinen Rückhalt haben in den Kreisen unserer Gebildeten? Wollte Gott, daß es so wäre! Aber es ist nicht so; nicht ein leeres Vorgeben ist es, daß Tegow Rothe gegenüber geltend macht (S. 15): „Heute sind Hunderttausende von der christlichen Kirche abgefallen, weil sie die Mission des Christentums für erfüllt halten, — weil sie nicht mehr in Glauben und Hoffen, sondern im Wissen und Erkennen das Heil der Welt suchen", und (S. 19): „Sie" (Rothe wird angeredet) „werden sich mit dem Gedanken trösten, daß ich in meiner Gottlosigkeit mit nur wenigen Anderen ein vereinzeltes Phänomen bilde. Ihnen diesen Trost zu nehmen, Ihnen den tiefen principiellen Widerspruch zwischen dem religiösen Glauben und der modernen Bildung zu entwickeln, ist der Zweck dieses Schriftchens." Wir fürchten sehr, die Männer des Protestantenvereins können oder wollen den tiefen Zwiespalt, den ungeheuren Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben, der unser Volk durchzieht und vor dem alle anderen Gegensätze von Confession und Union, kritischer und antikritischer Richtung wie nichts verschwinden, nicht sehen; sie geben es in der Stille freilich auf, um mit Lipsius zu reden [b]): „an den ‚Ungläubigen' geistliche Kuren zu verüben", aber meinen desto mehr, „allen Gebildeten, denen es Ernst um eine religiöse Anschauung des Lebens ist, zu einer solchen mit den wissenschaftlichen Bildungsmitteln unserer Zeit und in dem freieren, allem äußeren Autoritätswesen entwachsenen

---

a) Berücksichtigt ist dies Sendschreiben unseres Wissens zuerst in dem neuesten Buch Schenkels: „Der deutsche Protestantenverein und seine Bedeutung in der Gegenwart" (1868), S. 64 ff.

b) In der Recension von H. Späth: „Gott und Welt; Grundzüge einer die Gegensätze der Neuzeit in sich verarbeitenden theistischen Weltanschauung." Protestantische Kirchenzeitung 1868, Nr. 15.

Geiste unserer Zeit zu verhelfen", ohne darnach zu fragen, ob es dazu des Protestantenvereins bedürfe, ob nicht lange schon vor demselben und in reichem Maße neben ihm dasselbe — die angeführten Worte in gutem Sinne gedeutet — versucht und vollführt werde, und ob den Gebildeten, denen es ein wahrhaftiger Ernst ist um ihr Christentum, mit solchen Mitteln, wie der Verein sie bietet, geholfen werden könne. Man übersieht es so gern, daß den Reden des Protestantenvereins in dem Falle, aber auch nur in ihm, ein tausendstimmiges Bravo folgt, wenn sie den kirchlichen Glauben angreifen, ihn lächerlich zu machen oder als unsittlich hinzustellen suchen und seine Vertreter verdächtigen, daß aber die Theilnahme sich fast auf Null reducirt, sobald der Verein gemäßigter auftritt und irgend etwas Positives, sei es auch in noch so geringen Dosen, darzubieten sich anschickt. Beweis davon ist der jüngste Protestantentag (in Bremen), bei dessen Verhandlungen, namentlich am zweiten Tage, an welchem über die Autorität der heiligen Schrift referirt und debattirt wurde, das Publikum eine äußerst geringe Theilnahme bewies; rechnet man die zweihundert fremden Gäste, die Hauptführer des Bremer Vereins, die relativ große Zahl neugieriger Gegner des Vereins ab, so mögen etwa dreißig Personen übrig geblieben sein, die mit Sympathie den Auslassungen Hanne's und seiner Nachredner folgten. „Werdet doch einmal recht nüchtern", möchten wir den Männern des Vereins zurufen; „erkennet die Schäden unseres Volkes, sucht nicht die lebendige Quelle durch selbstgegrabene löcherichte Cisternen zu ersetzen und habt für unser Volk ein Herz!" — Statt in den großen Gegensatz zwischen Glauben und Unglauben einzutreten, statt ihn anzuerkennen und gegen den Unglauben die Waffen des Geistes zu schwingen, hat der Protestantenverein Gegensätze erfunden, die wol blenden, aber wesenlos sind. Es soll Friede geschlossen werden zwischen der christlichen Kirche und der modernen Cultur, so lautet sein Programm, allein das Bedürfnis eines solchen Friedensschlusses hat er nicht nachgewiesen. Ist denn ein Streit, eine Feindschaft vorhanden zwischen der Kirche und dem modernen Culturleben als solchem? Nimmt denn die Kirche — ganz vereinzelte orthodoxistische Misgestaltungen etwa ausgenommen — an der

Culturentwickelung, an den Fortschritten der Industrie, dem internationalen Verkehr des Handels, dem wahren Fortschritt der Wissenschaft (die Naturwissenschaft keineswegs ausgeschlossen), der schönen Literatur u. s. w., soweit das überall ihre Sache sein kann, nicht mit Freuden Antheil? Stehen denn nicht vielfach gerade solche Männer an der Spitze dieser Culturbestrebungen, die ein warmes Herz für den Herrn Christus haben und sich mit Nachdruck zu den Gläubigen zählen? Freut sich die Kirche nicht über jedes Erzeugnis der Literatur, in welchem ein gesunder sittlicher, mit den unvergänglichen Normen des Christentums nicht zerfallener Sinn sich geltend macht, und ist sie mit etwas anderem verfeindet, als mit dem christusfeindlichen Sinn, wie und wo er sich kundgibt, mit dem Götzencultus des Genius und der Emancipation des Fleisches, mit der Verachtung der Bibel und der materialistischen, aller höheren Ideen und Triebe entleerten Gesinnung, die in einem Theile der Literatur das Wort führt, welche an den Hauptstätten moderner Cultur zum Theil ihren Sitz hat und ihre Nahrung aus der Culturentwickelung saugt?

Doch genug von diesen unerquicklichen Dingen; kehren wir zu Rothe und seiner Stellung zu jener modernen kirchlichen Richtung zurück. Das wird Jedem, der den seligen Rothe nur einigermaßen kannte, sofort einleuchtend sein, daß er sich in solcher Umgebung, wie der Protestantenverein sie bot, unmöglich wohl und heimisch fühlen konnte. Schon sein decidirter Supranaturalismus mußte ihn daran hindern; während er in der Vorrede seines Buches „Zur Dogmatik“ erklärt: „Ich bin der Ueberzeugung, daß das denkende Bewußtsein der Zeitgenossen erst dann vermögen wird, sich gründlich über das Christentum zu orientiren und mit wirklicher Freudigkeit in dasselbe wieder einzuleben, wenn es sich zu dem Gedanken des Uebernatürlichen und des Wunders von neuem ein Herz gefaßt haben wird“, tritt ja fast in allen Kundgebungen des Vereins die antisupranaturalistische Tendenz in der Bekämpfung des Wunderglaubens (vgl. den programmartigen ersten Artikel des Norddeutschen Protestantenblattes und sämtliche andere Aufsätze darin, mit Ausnahme der aus Baumgartens Feder) und in der Propaganda des neueren Rationalismus unverkennbar hervor. Zwar

Zittel leugnet diese Propaganda (in seiner Flugschrift gegen Hoffmann in Berlin); allein mit welchem Rechte, das zu entscheiden mag Jedem überlassen bleiben, der von den im Dienste des Protestantenvereins gehaltenen Vorträgen — zunächst habe ich hierbei Bremen im Auge — Kenntnis nimmt oder u. a. die Behandlung erwägt, welche sich Baumgarten nach seinem Vortrage in Neustadt mußte gefallen lassen. Und nicht nur der herrschende Antisupranaturalismus, nein, das ganze Treiben des Vereins, von dem wir nun so lange schon Zeuge sein mußten, sein oft so rohes, allen Adels und aller Weihe des Religiösen so spottendes Agitiren — gegenüber dem feinbesaiteten Gemüth und zarten Wesen Rothe's —, sein willkürliches und unbedenkliches Verleugnen aller liberalen Principien, etwa unter der Formel: „Das Volk ist noch nicht reif dazu“, sobald die Obmacht seines modernen Rationalismus dadurch in Gefahr geräth (vgl. „D. Schwalb und das bremische Kirchenregiment“, Bremen 1868) — gegenüber der Gewissenhaftigkeit und Treue Rothe's, seiner Unbestechlichkeit, die niemals sich an augenblickliche Vortheile oder Nachtheile kehrte, seines fröhlichen Glaubens an die Siegeskraft dessen, was er vertrat —, wie konnte unter solchen Verhältnissen der Protestantenverein Rothe's geistige Heimat sein? Andererseits ist aber auch das unzweifelhaft gewiß, daß Rothe trotz aller Mesalliancen, die er einzugehen sich genöthigt fühlte, in dem Verhältnis seines Herzens zu dem Herrn Christus, in der Schätzung der christlichen Frömmigkeit, in seinen persönlichen religiösen Ueberzeugungen ganz derselbe geblieben ist. „Wenn es sich um die Gemeinschaft der christlichen Frömmigkeit rein als solcher handelt“, schreibt er [a]), „so kann ich mich persönlich nur mit den Supranaturalisten innerlich verständigen, und in dieser Hinsicht steht mir dieser als solcher am nächsten, selbst wenn er etwa ein decidirter Ueberlieferungsmann wäre. Und auf der anderen Seite werde ich mich allezeit von denen wissenschaftlich geschieden wissen, welche die christlichen Ideen festhalten unter Verneinung der christlichen Offenbarungsthatsachen, weil es mir keinen Augenblick zweifelhaft ist, daß ohne die Realität dieser jene nicht in der Welt sein

a) Allgem. kirchl. Zeitschrift 1864, S. 522.

würden, so wenig als sie vor denselben und unabhängig von ihnen jemals dagewesen sind, ungeachtet ich übrigens die factische Herrschaft dieser christlichen Ideen an und für sich gewiß nicht unterschätze. Aber so nahe ich mich dem Supranaturalisten fühle und so fern dem Antisupranaturalisten, was die eine Seite meiner Weltanschauung angeht: so bestimmt sich doch, mit wem ich auf freudige Weise kirchlich unmittelbar zusammen handeln kann, für mich nicht nach dem Supranaturalismus oder dem Antisupranaturalismus meiner Kirchengenossen, sondern lediglich darnach, wie sie die gegenwärtige praktische Aufgabe des Christen ansehen a). Und da kann es bei der jetzigen Constellation nicht fehlen, daß ich mich in diesem hier entscheidenden Punkte in der Regel mit meinen Mitsupranaturalisten in einem tiefen Dissensus finden werde und dagegen mit den Antisupranaturalisten im Einverständnis. Wenn jener Widerstreit mich schmerzt, so freue ich mich dieses Einverständnisses nicht minder aufrichtig." Und die erhebenden Zeugnisse von dem Sterbebette Rothe's, sie haben auch die am tiefsten verstimmten Gemüther seiner früheren Freunde mit frohlockender Wehmut erfüllt und die Einheit mit dem Heimgegangenen in den heiligsten Lebensbeziehungen auf's neue befestigt. Es darf hier auch wol darauf aufmerksam gemacht werden, wie der reine, vertrauensvolle Sinn Rothe's, der in seinem ganzen Leben und Wirken ihn auszeichnete, seine ideale Anschauung, auf schöne Weise überall auch in den kirchlichen Kämpfen hervorgetreten ist; wir haben hier besonders jene berühmt gewordene Stelle in der schon mehrfach angeführten Rede Rothe's: „Durch welche Mittel können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wiedergewonnen werden?" auf dem ersten deutschen Protestantentage zu Eisenach (1865) im Auge, in welcher er ein ehrliches und klares Eingehen der Kirche auf das moderne Culturleben in Friede und Freundschaft fordert, eine aufrichtige Anerkennung, daß man als aufrichtiger Christ ein moderner Mensch sein könne und als moderner Mensch ein aufrichtiger Christ, und dann fortfährt: „Eine Beschränkung ist je-

a) Inwieweit dieser Grundsatz richtig sei und mit den eigenen Ausführungen Rothe's in seiner Theol. Ethik stimme, darüber siehe unten.

doch hier unumgänglich. Die Kirche kann nämlich das moderne Culturleben allerdings nur unter dem ausdrücklichen Vorbehalte anerkennen, daß dasselbe sich der Zucht des Herrn Christus und Seines Geistes unterwerfe und ihr selbst Recht und Pflicht einräume, diese Zucht an ihrem Theile mit an ihm auszuüben. Denn über das viele Unchristliche, womit es offenkundig, zum Theil in schreiender Weise, befleckt ist, kann und darf sie sich freilich nicht verblenden, auch nicht daraufhin, weil sie an genug früheren Erscheinungen des Christentums die gleichen Flecken beobachtet und zum Theil noch schwärzere." Stärker kann es doch nicht betont werden, daß der Friede zwischen dem Christentum und der modernen Cultur keineswegs auf Kosten jenes solle geschlossen werden, daß nicht das Christentum durch die moderne Cultur, sondern diese durch das Christentum müsse geregelt und corrigirt werden, — eine Anschauung und Bedingung, welcher jeder Christ von Herzen ja zustimmen wird, welche aber im Protestantenvereine, trotz aller angeblichen Begeisterung für Rothe's Rede, allseitige Billigung kaum finden möchte [a]); hat doch dieselbe Anschauung, als sie von anderer Seite, von einer pommerschen Pastoralconferenz," ausgesprochen wurde, heftige Bekämpfung in dem Heidelberger Organ des Protestantenvereins hervorgerufen [b]).

Man hat die von Rothe eingenommene Stellung zu den kirch-

---

a) In seiner jüngsten Schrift: „Der deutsche Protestantenverein ꝛc.", für deren Inhalt der Verfasser jedoch allein die Verantwortlichkeit übernimmt, erzählt uns Schenkel (S. 40), daß der durchschlagende Gedanke des Rothe'schen Vortrages in Eisenach dieser sei: „die Erneuerung des Christentums müsse aus dem weltlichen Culturleben hervorwachsen", — während in Wahrheit der Vortrag Rothe's ein feierlicher Protest gegen diesen Satz genannt werden kann.

b) Es ist uns, unter der Voraussetzung der Liebe zur Wahrheit und Gerechtigkeit, nicht verständlich, wie die Neue evangelische Kirchenzeitung (1867, Nr. 45, S. 708) schreiben kann: „Sieht man die Thesen im Zusammenhange und unter dem Lichte der von Rothe zur Erläuterung gehaltenen Rede an, so ergibt sich freilich unschwer, daß die Freundschaft zwischen Kirche und Culturleben so zu verstehen ist, daß die erstere alles fallen läßt, was dem zweiten nicht genehm ist, und so schließlich am allerbesten thäte, sich selbst aufzuheben."

lichen Bewegungen unserer Zeit eine für ihn nothwendige, aus dem Systeme seiner Theologie und seines Lebens sich ergebende genannt; in mancher Beziehung geben wir das allerdings zu. Die Forderung der freien Bewegung theologischer Wissenschaft, z. B. in der Darstellung des geschichtlichen Christusbildes, würde Rothe zu allen Zeiten erhoben haben, er konnte nicht anders; so sehr er und wir mit ihm die neueren Charakterbilder und Darstellungen des Lebens Jesu als durchaus verfehlt betrachten müssen, so wenig der „rationalistische“ und „antisupranaturalistische“ Standpunkt, von dem aus sie geschrieben sind, im Stande sein wird, das Bild des Herrn geschichtlich treu zu zeichnen, so muß man doch diese Richtung in freier Bewegung sich ausarbeiten lassen, bis sie durch Erkenntnis der Vergeblichkeit aller ihrer Arbeit für den vorgesetzten Zweck sich zu einem anderen Ausgangspunkte der Betrachtung und Forschung erhebt. Durch zwangsweises Einschreiten und regimentliches Unterdrücken wird in der That auch wenig genützt, die subjective Wahrhaftigkeit der Forscher würde darunter Schaden leiden; und das Vertrauen andererseits darf doch nicht wanken, daß viele in solcher Richtung Arbeitende bei aller Influenzirung durch kirchliche Agitationen u. s. w. wirklich ein Interesse haben an der Wahrheit und der geschichtlich treuen Darstellung des Herrn, daß auch ihnen die Wahrheit mächtiger sich erweisen wird, als der Irrtum, wenn sie aufrichtig nach Erkenntnis der Wahrheit trachten. Allerdings reden wir hier nur von der theologischen Wissenschaft, nicht von der evangelischen Kirche. Die Grenzen der Lehrfreiheit auf der Kanzel müssen der Natur der Sache nach enger sein, als der auf dem Katheder, obgleich es auch in der theologischen Wissenschaft bestimmte Lehrgrenzen gibt, über welche hinaus es gewissenlos sein würde, das Amt eines Lehrers der evangelischen Theologie zu bekleiden. Der antisupranaturalistische Standpunkt — und hier sind wir uns des Dissensus mit Rothe deutlich bewußt — kann im kirchlichen Amte nur bis zu einem gewissen Grade geduldet, nimmermehr als berechtigt anerkannt werden. Zu allen Zeiten würde Rothe der dogmatistischen Richtung unter unseren Kirchenmännern seinen Widerspruch entgegengestellt und auf den lebendigen Glauben an den lebendigen Herrn Christus gedrungen

haben, auf die religiöse Betonung dieses Glaubens gegenüber der Betonung theologischer Schulformeln; zu allen Zeiten würde Rothe in entschiedene Opposition getreten sein gegen „das Thun und Lassen (nicht der, sondern) einer Kirche, die in der Aufstellung und der Annahme dogmatischer Lehrsätze, in den cultischen Acten, in asketischen Handlungen, in pietistischen Uebungen die eigentliche Sache Christi erblicken“ wollte; zu allen Zeiten würde Rothe in der Geltendmachung der religiös-sittlichen Aufgabe des Christentums, welche in der Erneuerung der Menschheit und in der Umgestaltung der „Welt“ in das Reich Gottes besteht, sich gleich geblieben sein. So ist Rothe gewiß in allem wahrhaft Wesentlichen allezeit derselbe gewesen, und seine Entwickelung, die zwischen der ersten kirchengeschichtlichen Arbeit (1837) und der zweiten Auflage seiner Theologischen Ethik liegt, ist eine Entwickelung auf geradliniger Bahn ohne principielle Schwankung und Aenderung, — wenn auch nicht ohne Aenderung überhaupt. Es mag immerhin zuzugeben sein, daß für eine geistige und religiös-sittliche Organisation, wie die unseres Rothe, die Versuchung sehr nahe lag, einer Bewegung, wie der des Protestantenvereines in Verbindung mit der „neuen Aera“ in Baden, sich anzuschließen, weil sie den sittlichen Charakter des Christentums, freilich recht einseitig und auf Kosten des religiösen, vor allem betont; wir wollen auch ausdrücklich es zugeben, daß die oben nachgewiesenen Mängel seines Kirchenbegriffes oder vielmehr die daraus sich durch einseitige Folgerungen ergebenden Anschauungen über das Verhältnis der Kirche zum Staate und deren beiderseitige Entwickelung ihn diese Versuchung doppelt schwer empfinden ließ, obgleich derselbe Kirchenbegriff ihn im Anfang der Agendenstreitigkeiten, dieses Vorspiels der neuen Aera in Baden, entschieden mit seinen Sympathien auf die Seite des Kirchenregimentes treten ließ; war doch selbst die in der Generalsynode von 1855, deren Mitglied Rothe war, in ihren Grundlagen aufgestellte Agende und anderes, was jene Synode schuf, und was Rothe wenige Jahre später, einer unter den Ersten, mit zerstören half, Rothe's beflissener Mitwirkung zu verdanken. Dennoch aber, daß Rothe bei dem mit seiner individuellen Christlichkeit so disharmonischen Geiste, der im Protestantenvereine

hervortrat, mit den Führern der Majorität im badischen Kirchenstreite gemeinschaftliche Sache machte, das konnte nur durch eine Aenderung des Urtheils und der Ansichten geschehen, die zwar keineswegs eine Aenderung des Princips selbst ist, wol aber eine Aenderung in der Anwendung des Princips. Und solche Aenderung liegt bis zum offenen Widerspruch des früher und des später von Rothe Veröffentlichten allerdings vor [a]). Auch hier ist es der Kirchenbegriff Rothe's, den wir zunächst in Anspruch zu nehmen haben, der Begriff selbst, nicht die Folgerungen daraus hinsichtlich des Verhältnisses der Kirche zum Staat; mit seinem eigenen Begriff der Kirche ist Rothe in seiner kirchlichen Thätigkeit der letzten Jahre in Widerspruch getreten. Die Kirche ist nach Rothe die lediglich religiöse Gemeinschaft, — was folgt daraus als Norm für alles Handeln innerhalb der Kirche? Offenbar doch dieses, daß der ausschließlich religiösen Gemeinschaft auch ihr streng religiöser Charakter zu bewahren, nicht aber, daß dies Lebenselement der Kirche zu gefährden sei. Mochte es ihn betrüben, daß viele Kirchenmänner den ethischen Charakter des Evangeliums und die Culturbestrebungen unserer Zeit nicht zu würdigen wissen, mochte er nach dieser zweiten Seite seines Wesens von aller kirchlichen Thätigkeit sich fern halten und für Staat, Wissenschaft und anderes in die Schranken treten, — wie durfte er aber diese Kämpfe in die Kirche hineinverlegen und für einen kirchlichen Verein wirken, der vielleicht mit seinen sittlichen Interessen übereinstimmte, aber die religiöse Grundlage der Kirche unterwühlte? Wie er sich persönlich von diesen Männern geschieden fühlte, so hätte er sich auch in kirchlicher Gemeinschaft von ihnen sondern müssen, wenn er sie im übrigen auch, sei es auf dem Katheder, oder auf der Tribüne, als Vertheidiger von ihm verwandten Ideen begrüßte. —

a) Karl Hase nennt es „eine unerwartete, wol nicht ganz widerspruchslose Wendung seines Geistes, welche Rothe zu dem mächtigen Sprecher des Protestantenvereines gemacht hat“ (Protestant. K.-Z. 1867, Nr. 42). — Erklärlich ist daher die Thatsache, daß die meisten von denen, welche in den badischen Bewegungen zum entschiedenen Kampf gegen Rothe sich gedrängt fühlten, einst seine begeisterten Jünger gewesen sind.



Aehnliches ergibt sich, wenn wir die theoretischen Ausführungen Rothe's in der Pflichtenlehre mit seiner praktischen Stellung vergleichen. In dem dritten Bande der Theologischen Ethik (1. Ausg., § 1026 u. § 1163) redet Rothe über „die Massen", wie sie von dem trüben und misgestalteten Zerrbilde, dem gespenstischen, ja zum Theil dämonischen Affen und Doppelgänger des wahren inneren Geistes der Geschichte, d. h. vom Zeitgeist, erfüllt und regiert werden. „Die Masse hält sich selbst für mündig, aber an der allgemeinen Beseelung derer durch die sittliche Idee, die sich als mündig betrachten, fehlt noch unendlich viel. Durch diesen Umstand kommt aber etwas Gespanntes und Gefährliches in den Charakter unserer Zeit. Der Zeitgeist hat so in ihr eine furchtbare Macht erhalten gegenüber dem Geiste der Zeit, und auf allen Seiten droht die rohe Gewalt hervorzubrechen, um den bisher aufgeführten Bau der sittlichen Welt vandalisch zu zerstören und alle eigentliche Entwickelung des sittlichen Lebens der Menschheit zu verschütten. Um desto dringendere Pflicht ist es für die wirklich Mündigen, sich selbständig zu halten und zu erhalten den Massen gegenüber und sich jedem Gedanken daran zu verschließen, ihnen zu schmeicheln und um ihre Gunst zu buhlen, eine Gunst, die ihnen selbst nur verderblich werden könnte. Denn sie würden sich arg getäuscht finden, wenn sie sich einbilden wollten, daß sie die Massen auf die Dauer ihren eigenen, vielleicht ganz wohllautenden, Zwecken gemäß würden lenken können; statt dessen würden sie vielmehr von diesen dahin mit fortgerissen werden, wohin sie selbst nicht wollen. Für solche Kreise, welche ihren wahren Sinn nicht fassen können, sollen sie sich wol hüten, Apostel, wenn auch immerhin objectiv betrachtet, der Wahrheit zu werden. Besonnen von allem sich zu enthalten, was die Massen blind aufregen und die ohnehin schon so unverhältnismäßige, wahrhaft fieberhafte Aufregung der Gemüther noch vermehren müßte, soll ihnen eine heilige Gewissenssache sein." Wir fügen die Worte hinzu, die Rothe in demselben Werke (Bd. III, § 1179, S. 1041) niedergelegt hat: „Wenn aber heutiges Tages die Majorität derjenigen, die sich zu unserer Kirche zählen, über den Glauben, die Lehre und den Gottesdienst derselben, überhaupt über ihr ganzes Thun und Lassen zu decretiren bekommt, so wird

die nach ihrem Sinne eingerichtete Kirche, wenn sie überhaupt nur eine solche zu Stande bringt, wol wenig mehr von einer christlichen Kirche an sich haben." So schrieb Rothe 1848, vielleicht unter dem frischen Eindrucke der revolutionären Bewegungen jener Zeit; aber man mag die Erregtheit, die sich unwillkürlich in jenen Worten ausspricht, noch so hoch anschlagen, das ist doch offenbar, daß sie der Stellung, welche Rothe neuerdings den Massen gegenüber eingenommen hat, und den Worten, welche er 1862 in der Allgem. kirchlichen Zeitschrift (S. 34 ff., besonders S. 44 ff.) ausgesprochen hat, in keiner Weise sich anpassen wollen. Oder vergleicht man die Worte (Theol. Ethik III, § 936): „Besonders wichtig ist es in dieser Beziehung, uns von allen falschen Bündnissen frei zu halten, von jeder Allianz mit Solchen, die zwar praktisch dasselbe wollen, wie wir, aber in einem verschiedenen Sinne, aus anderen Bestimmungsgründen und in anderer Gesinnung", mit dem in der Allgem. kirchlichen Zeitschrift (1864, S. 522) Gesagten, „daß sich die Frage, mit wem er auf freudige Weise kirchlich zusammen handeln könne, lediglich darnach bestimme, wie sie die gegenwärtige praktische Aufgabe des Christen ansehen", so ist doch wiederum nicht zu leugnen, daß ein Widerspruch auch hier vorliege. Diese Nachweisungen mögen genügen; denn gerade die beiden zuletzt berührten Verhältnisse, das zu den Massen und ihren Bewegungen und das zu den falschen Bündnissen, kommen vorzugsweise in Betracht, wenn es sich um die Stellung eines Individuums zu den gegenwärtigen kirchlichen Zeitfragen handelt.

Wie aber haben wir diese Erscheinung des Widerspruchs, in den der spätere Rothe zu dem früheren, der kirchliche Theoretiker zu dem kirchlichen Praktiker trat, zu erklären? Das steht uns von vornherein fest und wird auch Allen, die Rothe kannten, unzweifelhaft gewiß sein, daß jeder Versuch, die aufgezeigte Wandelung des Urtheils und der Stellung Rothe's aus niedrigen, herostratischen Beweggründen, wozu wir ausdrücklich die Sucht nach Popularität rechnen, zu erklären, der Reinheit seines Charakters gegenüber als durchaus verfehlt angesehen werden muß. Wol aber glauben wir einen Fingerzeig zur Lösung des Räthsels in den Bemerkungen

Schenkels a) erblicken zu müssen, mit welchen er die Darstellung von Rothe's Leben begleitet. „Ich will es nicht leugnen", sagt er, „daß die innige collegialische und freundschaftliche Verbindung, in der Rothe seit dreizehn Jahren mit mir stand, ... jenes Bedürfnis" (seinen geläuterten Ueberzeugungen im öffentlichen Leben Folge zu geben) „in ihm noch besonders angeregt hat und für ihn ein verstärkter Beweggrund geworden ist, gegen seine ursprüngliche und eigentliche Neigung aus der einsamen Klause des Gelehrten und Forschers herauszutreten und an den Kämpfen und Arbeiten der Parteien als ein rüstiger Mitstreiter theilzunehmen." Wäre der Impuls in Rothe selbst, in die kirchliche Arbeit und den kirchlichen Kampf einzutreten, mächtig genug gewesen, um ihn selbständig und unabhängig seine Wege wandeln zu lassen, so würde Rothe der Chorführer einer besonderen Partei geworden sein; aus den Kreisen seiner Schüler und Freunde hätten sich viele um ihn geschart, um in reinem und edlem Kampfe mit ihm gegen alle Unwahrheit und alle Ungerechtigkeit für die Principien zu streiten, welche Rothe in individueller Weise vertrat. Oder, da ihm nun einmal zur Parteibildung und Parteiführung die Neigung fehlte und die Selbständigkeit, vor allem auch der agitatorische Sinn, der kaum fehlen darf, so wäre zu erwarten gewesen, daß er die Lehre von Bonn her treu bewahrt, also vom praktisch-kirchlichen Treiben sich fern gehalten und der „dicken Luft" der Pastoralconferenzen und Synoden, vor der er so große Furcht empfand, nicht die Luft der Protestantenvereine und Durlacher Versammlungen vorgezogen hätte. Wir denken uns mit Freuden hinein, wie Rothe dann in seiner mönchischen Zurückgezogenheit beiden Parteien, unter denen er ja Schüler und Freunde zählte, mit gutem Rathe und heiliger Mahnung gedient, wie er dann eine veredelnde und die Leidenschaft dämpfende, die Unlauterkeit zurückhaltende Macht in der badischen Kirche und durch sie in viel weiteren Kreisen geworden wäre. Aber so kam es leider nicht; auch zu solchem Widerstande gegen seine drängenden Collegen und jüngeren Freunde war er zu schwach, er gab nach, ließ sich von Schenkel überreden, machte mit

a) Allgem. kirchl. Zeitschrift 1867, S. 531.

ihm gemeinschaftliche Sache und gab ihm und der Partei die sehr erwünschte Möglichkeit in die Hand, ihr Treiben stets mit seinem Namen zu decken und mit ihm zu thun, was sie wollten, wie uns davon Schenkel noch nach dem Tode Rothe's in dem Grundsatz, dem er bei der Herausgabe von Rothe's Predigten folgte, einen Beweis geliefert hat. Wir haben uns allerdings die Sache nicht so vorzustellen, als ob Rothe in fortwährendem inneren Widerstreben den Parteigetrieben gefolgt sei und selbst im klaren Bewußtsein das Widerspruchsvolle und Unangemessene seiner Stellung gefühlt habe; nein, wie es ihm vermöge seiner Dialektik nur zu bald gelang, den Protestantenverein als eine geschichtlich nothwendige und reformatorische Erscheinung sich darzulegen, so fehlte es auch nicht an Täuschungen anderer Art, welche ihm sein Verfahren als ethisch correct erscheinen ließen. Vergessen wir doch nicht, daß in dem badischen Kirchenstreit und in der Sache des Protestantenvereins Rothe zum erstenmale in praktische Kämpfe hineingezogen wurde; er, der freie und scharfe Beobachter menschlicher Geschichte im Großen und Ganzen, wie im Einzelnen, der bisher aus der Ferne auf das Gewühl herniedergeschaut hatte, er sah sich jetzt concreten Menschengestalten gegenüber, mit denen er handeln sollte; er sah hervorragende Männer, von denen er „aufrichtig höher hielt, als von sich selbst", entschieden Partei nehmen für den sogenannten Liberalismus; sollte er nun einer mächtigen Bewegung der Geister entgegentreten, bei deren jedem einzelnen es ihm „psychologisch unmöglich war, ihn für einen schlechteren Christen zu halten, als sich selbst?" Das vermochte er nicht, er vermochte es nicht, wenn wir so sagen dürfen, aus zu weit getriebener Demut; aber freilich, die Demut hört auf, christliche Demut zu sein, und wird zu einer nicht sein sollenden, verhängnisvollen Schwachheit, wenn man unter dem Schilde jener psychologischen Unmöglichkeit sich der pflichtmäßigen Prüfung der Geister entzieht, wenn man nicht mehr unterscheidet zwischen dem, was der Mensch aus sich selbst und durch sich selbst ist, und dem, was Gottes Gnade und heiliger Geist in ihm gewirkt hat, wenn demgemäß auch nicht unterschieden wird zwischen glaubenden und nicht glaubenden Christen, zwischen wiedergeborenen und nicht wiedergeborenen Menschen, und dann ohne wei-

teres bei jedem ἄνθρωπος ψυχικός das vorausgesetzt wird, was vorauszusetzen nur bei einem ἄνθρωπος πνευματικός statthaft ist. Aber auch solche Vereinerleiung hat wieder einen tieferen Grund; sie würde nicht möglich sein, wenn klar und scharf die Lehre der Schrift von dem natürlichen Menschen, die Lehre von der Sünde vor allem, im praktischen Verkehre als maßgebend festgehalten wäre, — und wir fürchten nicht zu irren, wenn wir auch hier einen Mangel bei Rothe finden. So tief und wahr auch die wissenschaftliche Erkenntnis und die eigene individuelle Erfahrung von der Sünde bei Rothe sein mochte, davon hatte er doch entweder keine Erfahrung bei sich selbst, oder er behandelte diese Erfahrung als rein individuelle, welch' eine Wahrheit in dem apostolischen Worte liegt, daß, die da fleischlich sind, die sind fleischlich gesinnet, die fleischliche Gesinnung aber ist eine (keineswegs nur unbewußte) Feindschaft wider Gott; und daher brachte Rothe auch diesen Factor niemals mit in Rechnung. Ihm war die Sünde, wie er sie bei sich selbst vorzugsweise beobachtet hatte, eine dem Menschen feindselige Macht, gegen die er tapfer ringt, die ihn im unerlösten Zustande allerdings gefangen hält, die er aber in Kraft der geschichtlichen Wirkungen des Erlösers überwinden kann und zu überwinden weiß. Man braucht ja nur Rothe's Urtheil über die große Menge der heutigen Christen a) zu lesen, — warlich, es kommt uns vor, als ob wir in der Mitte von lediglich falschlosen Nathanaelsseelen uns befänden, und als ob die Jacobi'schen Naturen: „Mit dem Verstande ein Heide, mit dem Herzen ein Christ", ganz gewöhnliche Erscheinungen unter unseren Gebildeten wären. Das relative Recht der instinctiven Züge in den Massen, auf welche Rothe so viel gibt, wollen wir warlich nicht gering achten; wir constatiren gern mit ihm den Zusammenhang des Zeitgeistes mit dem Geiste der Zeit; aber wir dürfen es doch nicht unbemerkt lassen, was Rothe nicht bemerkt, daß selbst nach dem, was er davon anführt, diese Züge rein negativer Art sind. Es ist ohne allen Zweifel christlich correct, daß Rothe, wie er gern immer bei sich selbst die Schuld suchte in allen Differenzen mit Anderen,

a) Allgem. kirchl. Zeitschr. 1864, S. 513 ff.

so auch stets bereit war, die Schuld von der Entkirchlichung der Massen bei denen zu suchen, mit welchen er sich eines Herzens und eines Sinnes wußte, und darauf vertraute, daß sie des Wortes eingedenk wären: „Der Gerechte schlage mich freundlich und strafe mich, das ist Balsam auf mein Haupt, nicht weigern soll sich deß mein Haupt.“ Wir wollen demnach es auch gern zugeben, daß vielen unter den modern Gebildeten es schwer fällt, vielleicht unmöglich ist, die streng orthodoxe Lehre von der Trinität, den zwei Naturen in Christus, der Inspiration der heiligen Schrift, als Wahrheit anzunehmen; aber daß jene um dieser Lehren willen sich von der Kirche fern halten und sich selbst als Nichtchristen beurtheilen, wer kann das zugeben? Wenn sie sich aber wirklich deshalb fern hielten, würde es nicht ein Zeichen großer religiöser Bedürfnislosigkeit sein? Aber wir möchten fragen: wie viele unter den Genannten kennen denn jene Lehren so genau, wie viele haben sich eingehend damit beschäftigt? Und sind es nur diese orthodoxen Lehren, die vorzugsweise öffentlich bekämpft werden? Wir erinnern an die Reden, die in Sachen des neuen hannoverschen Katechismus gehalten wurden, an die Artikel über religiöse Gegenstände in den meisten unserer politischen Tageblätter, um es klar zu stellen, daß es nicht orthodoxe oder orthodoxistische Spitzfindigkeiten, daß es vielmehr die einfachsten Fundamentalartikel des christlichen Glaubens, Fundamentallehren der heiligen Schrift sind, die zurückgewiesen werden. Und angenommen auch, es wären jene Lehren, an denen unsere modernen gebildeten Unkirchlichen sich stießen, so fragen wir billig, wo werden denn jene Lehren so dogmatisch, den orthodoxen Schulformeln gemäß, ohne religiöse Lebenswärme gepredigt? Wo wird das Theilhaben an Christus abhängig gemacht von der buchstäblichen Uebereinstimmung mit jenen Schulformeln, und die fides qua creditur verschwiegen, damit allein die fides quae creditur zu Worte komme? Und angenommen, es geschähe dies an vielen Orten, ja durchweg bei allen orthodoxen Geistlichen, so fehlt es doch warlich nicht an Predigern ganz anderer Richtung; werden diese denn von jenen Gebildeten aufgesucht? Woher mag es doch kommen, daß fast überall die Kirchen gerade der sogenannten freigeistigen Prediger die leersten vor allen sind? Woher kommt

es, daß auch bei Werken, die in das Gebiet der christlichen Sittlichkeit fallen, — und das soll ja der von der Kirche entfremdeten modern Gebildeten Stärke sein — ihre Betheiligung namentlich da, wo Opfer an Geld zu bringen sind, ganz unverhältnismäßig schwach ist? Alle diese Fragen kamen Rothe nicht; die relative Berechtigung der genannten Einwürfe gegen die „Kirche" wog bei ihm so sehr vor, daß er in seiner allzu großen Gerechtigkeit, in seiner Scheu, dem Gegner Unrecht zu thun oder sein Recht zu verkleinern, sich lieber auf seine Seite stellte und ihn zu vertheidigen unternahm. — —

Wir hätten von Herzen gewünscht, dem letzten Theil unseres Aufsatzes einen anderen Inhalt geben zu können, als wir geben mußten. Wollten wir jedoch hier abbrechen, so würde unsere Arbeit mit einer Dissonanz schließen, und der Schein entstehen, als ob der sonst so harmonische Verlauf des reichen Lebens unseres Rothe auch mit einer Dissonanz geschlossen hätte. So war es nicht; nach den bewegten Tagen des kirchlichen Streites ist ihm vor seinem Scheiden eine kurze Ruhe, ob auch die schmerzensreiche Ruhe des Krankenlagers, geworden, und von dem Sterbebette des Entschlafenen her sind selige Harmonieen aus dem Chore der Vollendeten herübergetönt, die das liebe Bild des Seligen in dem verklärenden Glanze der Ueberwinder vor unserem geistigen Auge enthüllten. Was wir über Rothe's kirchliche Stellung geredet haben, das mußten wir reden um der Wahrheit willen, um des Herrn willen, der denjenigen Seiner nicht werth hält, der selbst Vater oder Mutter mehr liebet, denn Ihn. Wir sind der Hoffnung, daß, sobald das Gewoge kirchlicher Parteiung sich mehr gelegt haben wird, die Urtheile über Rothe auch von Seiten derer, die mit ihm im Glauben und in der Liebe zum lebendigen Herrn Christus verbunden sind, anders ausfallen werden, als es bis jetzt, wenigstens zum Theil, geschehen ist; und es würde uns eine reiche Freude sein, wenn es uns gelungen sein sollte, in dem Vorstehenden einige Fingerzeige zur gerechten Beurtheilung des Seligen gegeben zu haben.

Nun ist Rothe dem Erdenstreite und dem gebenden und nehmenden Urtheile der Menschen, aller Schwachheit und allem Irrtum der sündigen Welt entnommen, seine Hoffnung ist erfüllt, er hat heimkehren dürfen zu seinem Herrn. Bei allem tiefen Schmerze, den das Scheiden eines solchen Theologen, eines so geliebten Lehrers und Freundes erweckt, bei allem Gefühl für die Größe des Verlustes, der uns getroffen hat, — die Liebe, welche nicht das Ihrige sucht, muß sich doch in Rothe's Seele freuen, daß er nun in das höhere Leben der oberen Welt durch Jesu Gnade hat eingehen dürfen, wo er mit noch „beugungsvollerem Entzücken“ als hienieden des Reiches Gottes Herrlichkeit wird schauen und erfassen und vor dem Menschensohne anbetend frohlocken: „Mein Herr und mein Gott!“ Was Gott in Rothe der Theologie geschenkt, die Resultate seiner wissenschaftlichen Forschung, wie der geheiligte Sinn, in welchem er arbeitete und wirkte, sie werden nicht ohne bleibende Segensfrucht sein; die Schüler und Freunde Rothe's aber mögen ein zwiefaches Theil des Geistes ererben (2 Kön. 2, 9), der in ihm war, und in der Liebe Christi, welche in dem seligen Lehrer lebte, die großen Principien und Ziele seiner Wissenschaft und seines Lebens treu bewahren, damit auch durch ihre Arbeit das Reich Gottes komme, wonach der himmlische Sinn des Seligen sich sehnte.

Ein langes Leben, groß durch stille Thaten,
Ein reines Leben, wahr zum Licht gewendet,
Ein fruchtbar Leben, welches täglich spendet
Im kleinsten Thun der höchsten Liebe Saaten:

Ein solches ruht; hin sank der müde Spaten,
Der tief und treu die Schollen umgewendet;
Denn Richard Rothe hat in Gott vollendet
Die Pilgerfahrt, die stets von Gott berathen.

Wir hatten ihn. Wohlan, ihn noch zu haben,
Soll uns der Schmerz mit Freudigkeit begaben:
In unserm Herzen auferstek' der Todte!

Wo Wissenschaft durch Können Kraft bekundet,
Wo Liebe kämpft und Wahrheit nie verwundet,
Dort lebt und wirkt ein Jünger Christi: Rothe.

(v. Oertzen.)

2.

Die Lehre von der Inspiration der Schrift.

Ein Versuch von

D. A. Dietzsch, Diaconus in Böblingen.

I. Biblisch-theologische Entwickelung.

Unter den manigfachen Kämpfen der theologischen Parteien, unter den mancherlei Fragen, welche die historische und systematische Theologie bewegen, ist es eine Frage, die in bewußter oder unbewußter Weise den letzten Streitpunkt bildet, — das ist die Frage nach der Dignität und Auctorität der heiligen Schrift. Wird sie sich auch vor dem Gerichte der Wissenschaft als das legitimiren, — was der Glaube durch seine lebendige, unmittelbare Erfahrung von ihr überzeugt ist, als treue Urkunde göttlicher Offenbarung, als untrügliche Quelle christlicher Erkenntnis und christlichen Lebens? Je sicherer die Einen auf sie bauen, desto unsicherer steht sie den Anderen da. Daraus erwächst für jeden die Aufgabe, näher zu forschen, was ihm die Schrift sein kann und sein will. Nur eine unbefangene Prüfung der Schrift selbst bewart uns vor einer falschen, unwissenschaftlichen Sicherheit, wie vor einem leichtfertigen Kritisiren und Negiren. Um zu wissen, was die Schrift ist, was sie sein soll, und wie dieser ihrer Bestimmung gemäß ihr Ursprung zu denken ist, — dazu ist nöthig eine unbefangene Betrachtung der Schrift selbst [a]). Damit sind wir auf den analytischen Weg hingewiesen im Gegensatz zu dem synthetischen Verfahren, das die frühere Dogmatik bei diesem Lehrstück eingehalten hat [b]). — Wenn wir nun der dogmatischen Ausführung über die Inspiration der Schrift eine

---

a) Vgl. Hofmann, Die heilige Schrift N. T.'s untersucht I, 45.

b) Darüber vgl. Twesten, Dogm. I, 402 f. Elwert, Tübinger Zeitschrift 1831, S. 35 f.

biblisch-theologische Entwickelung voranschicken, so geschieht dies deshalb, um für unsere dogmatischen Aussagen die rechte Basis zu gewinnen: wir wollen und können von der Schrift dogmatisch nicht mehr aussagen, als sie selbst sagt, aber auch nicht weniger. Und da das Dogma von der Inspiration weit unmittelbarer als jedes andere auf die Schrift sich bezieht, so wollen wir und müssen wir zuerst das Zeugnis abhören, das sie selbst von sich ablegt.

Dieses Zeugnis der Schrift über sich selbst stellt sich uns als ein doppeltes dar: es ist ein unmittelbares und ein mittelbares. Unter dem ersteren verstehen wir alle diejenigen Aussagen, in welchen die Schrift etwas über ihr Wesen, ihren Zweck, ihren Ursprung uns an die Hand gibt, unter dem letzteren die charakteristischen Merkmale oder Eigentümlichkeiten derselben, aus denen ein Schluß auf ihre Entstehung gemacht werden kann.

Von selbst ist klar, daß hier auch das A. T. wesentlich in Betracht gezogen werden muß, nicht bloß wegen des organischen Zusammenhanges, in welchem seine Offenbarung mit der neutestamentlichen Heilsoffenbarung steht, sondern ganz besonders auch aus dem Grunde, weil die Vorstellung stricter Inspiration zuerst auf die alttestamentlichen Schriften angewandt und dann erst später auf die neutestamentlichen Bücher übergetragen wurde [a]).

Gehen wir zunächst über zum A. T. Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung liegt tief begründet in der alttestamentlichen Gottesidee. Zwar stellt sich der persönliche, schlechthin freie und absolut lebendige Gott im A. T. nach seiner völligen Erhabenheit über die Welt dar, wie dies z. B. schon aus dem Verbot einer bildlichen Darstellung Gottes erhellt (Ex. 20, 4. Deut. 5, 8 vgl. auch Jes. 40, 25). Aber eben als dieser persönliche und in sich lebendige Gott will und kann er sich mittheilen an die Welt. Beachtenswerth hierfür ist der Jehovahbegriff, in welchem beides verbunden ist: schlechthinige Lebendig-

a) So schließt ja auch Philippi (Kirchl. Glaubenslehre I, S. 217, 2. Aufl.) von der Inspiration des A. T.'s auf die des N. durch einen Schluß a minori ad majus — was aber trotz der Einheit der beiden Testamente ein sehr voreiliger Schluß ist. — Siehe hierüber auch Kahnis, Luth. Dogm. (1868) III, 159.

keit Gottes und Darlegung, Manifestation dieser Lebendigkeit durch die Offenbarungsthätigkeit. Jehovah ist nicht bloß der in sich Lebendige, sondern auch der in seinen Aeußerungen stets mit sich Identische. Das ist das אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה. Die Möglichkeit der Offenbarung liegt begründet in Gottes Lebendigkeit, die Wirklichkeit derselben in Gottes Heiligkeit [a]). Wenn die biblischen Schriftsteller die heidnischen Götter nicht bloß todte, sondern auch stumme Götzen nennen (Hab. 2, 18: אֱלִילִים אִלְּמִים vgl. 1 Kor. 12, 4: *τὰ εἴδωλα τὰ ἄφωνα* u. Ps. 115, 4 ff.), so sagen sie damit indirect es aus, daß der lebendige Gott allein sich auch offenbaren könne. Das Hauptmedium aber, durch welches der geistig persönliche Gott an den Menschen sich mittheilt, ist das Wort. Durch das Wort ist seine allgemeine Offenbarung, das Schöpfungswerk, vermittelt (Gen. 1, 3. Ps. 33, 6. 9). Noch immerdar wirkt sein Wort in der Natur (Ps. 147, 18). Namentlich aber zeigt sich die Wirkung seines Wortes im Reich der Gnade, an und in dem Volke Israel (Ps. 147, 19 [b])). Wie Gott alle Völker unterweist und die Menschen Erkenntnis lehrt (Ps. 104, 10), so namentlich Israel durch sein Gesetz und Zeugnis (Ps. 104, 12 u. oft). So theilt sich Gott im Worte namentlich auch an solche mit, welche dann an die anderen die göttlichen Offenbarungen vermitteln sollen. So redet Gott mit Abraham (Gen. 12, 1 f.; 15, 1), gar oft mit Mose (z. B. Ex. 3, 6 f.), mit Samuel (1 Sam. 3, 4 ff.; 8, 7 ff.), ganz besonders häufig mit den Propheten (Jes. 6, 8 f. Ez. 6, 1; 7, 1; 12, 1 u. a.). Und das auf diesem Wege Mitgetheilte heißt Wort oder Zeugnis Gottes [c]). Zu beachten ist hierbei, daß diejenigen, an welche Gott sich also mittheilt, das ihnen Geoffenbarte streng scheiden von ihren eigenen Gedanken; was sie so überkommen haben, das heben sie heraus als Gottesgedanken (Lev. 24, 11 ff. vgl. mit Num. 15, 34 f.). Dies ist namentlich bei den Propheten der Fall; die falschen Propheten sind נְבִיאֵי מִלִּבָּם u. הֹלְכִים אַחַר

---

a) Siehe darüber auch Kübel, Das alttestamentl. Gesetz und seine Urkunde (1867), S. 5.

b) V. 19 enthält offenbar eine Steigerung gegenüber von V. 18.

c) Vgl. Rothe, Zur Dogmatik, S. 158.

רוּחָם (Ez. 13, 2. 3), bei den rechten Propheten aber heißt es, wie bei Jes. 50, 4: יְהוָה נָתַן לִי לְשׁוֹן לִמּוּדִים. Die Mittheilung des Offenbarungswortes an die Propheten wird Ez. 2, 8; 3, 3 als Eingebung bezeichnet oder als Legen in ihren Mund (Num. 23, 5. 16. Deut. 18, 18. — Jer. 1, 7). Gott redet durch seine Propheten als durch seinen Mund (Num. 12, 2. 2 Sam. 23, 2). Daher ist auch das Geoffenbarte den Propheten selbst zunächst ein Fremdes, über welches sie auch für sich eines göttlichen Aufschlusses bedürfen (vgl. Dan. 8, 15 ff. Hab. 1. 2. — 1 Petr. 1, 10 f.).

Wie durch's Wort, so gibt sich Gott auch kund durch seine Thaten, durch Segens- und Gerichtsthaten. Es ist überflüssig, hierfür besondere Stellen aufzuführen, sie finden sich in allen Theilen des alttestamentlichen Schriftwortes. Und es ist sehr bezeichnend für den Standpunkt des A. T.'s, daß gerade auf diese Manifestationen bei der göttlichen Offenbarung ein so großes Gewicht gelegt wird. In der patriarchalischen Zeit haben wir als ein Hauptmittel der Offenbarung die Theophanie (wesentlich im Malach); und sobald diese mehr zurücktritt, haben wir als wesentliches Offenbarungsmedium das Wunder (von Mose an). Auf den ersten Stufen der Entwickelung ist die Offenbarung eine mehr durch äußere Manifestation vermittelte; in der Prophetie ist die Offenbarung schon eine geistigere geworden; Theophanie und Wunder treten zurück, es bahnt sich hier schon jene innere Vermälung des göttlichen und menschlichen Geistes an, wie sie als Mittel und Product der Geistesoffenbarung des N. T.'s sich uns darstellt [a]).

Haben wir im Bisherigen die göttliche Offenbarung im A. T. nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Geschichtlichkeit kurz in's Auge gefaßt, so fragt es sich nun — und dies ist für unsere Aufgabe das Wichtigste —: in welchem Verhältnisse steht das alttestamentliche Schriftwort zu dieser Offenbarung Gottes? Was Thiersch einmal [b]) sagt in Bezug auf die Offenbarung Gottes im Christentum, daß es sich nämlich in den ersten Anfängen des-

---

a) Siehe über diesen Punkt auch Philippi, Kirchl. Glaubenslehre I, 223 ff.
b) Vorlesungen über Kath. und Protest. I, 70.

selben keineswegs so angelassen habe, als sollte die Kirche auf eine Schrift gegründet werden, oder auch nur so, als sollte die Abfassung und Deponirung einer heiligen Urkunde als wesentliches Glied zu ihrer Gründung mithelfen, — das kann auch, und fast in erhöhtem Grade, von der niederern Stufe der alttestamentlichen Offenbarung gesagt werden. Nicht nur reichen die Anfänge derselben in eine Zeit zurück, wo die Kunst des Schreibens noch gar nicht einmal vorhanden war, wo auch die göttlichen Offenbarungsworte und Offenbarungsthaten nur den Gegenstand mündlicher Ueberlieferung bildeten; sondern auch in den Zeiten, welchen die Schrift zu Gebote stand, ruht das religiöse Bewußtsein ganz in dem unmittelbar Erlebten oder Erschauten. So liegt auch bei der Prophetie der Schwerpunkt auf dem Empfangen, Erfahren und Erschauen der göttlichen Wahrheit, und sofern eine Mittheilung derselben und damit eine Weiterleitung der Offenbarungen Gottes erfolgt, dient hierzu die mündliche Verkündigung[a]). Aber daß auch die schriftliche Fixirung des den Offenbarungsorganen ursprünglich und unmittelbar Erschlossenen oder Mitgetheilten für den Gang der Offenbarung bedeutsam ist, das beweisen alle die Stellen, in welchen diesen Organen der göttliche Befehl gegeben wird, das, was sie vernommen, aufzuzeichnen (Ex. 17, 14; 24, 4; 34, 27. Deut. 31, 19—21. Jes. 8, 1; 30, 8 ff. Hab. 2, 2. Jer. 30, 2; 36, 2). In den Worten לָעַד עַד־עוֹלָם (Jes. 30, 8) liegt deutlich ausgesprochen, welche Bedeutung gerade diese schriftliche Aufzeichnung für alle folgende Zeit hat, wie wichtig sie also für den Geschichtsgang der Offenbarung ist. Ebenso muß Habakuk seine Weißagung (2, 4—20) niederschreiben, weil sie wesentlich für das kommende Geschlecht bestimmt ist. Diese Männer, welche Gott zu seinen Zeugen erwählt, schreiben das im prophetischen Zustand Erschaute oder Vernommene in klarem Bewußtsein nieder, ebenso mit deutlicher Kundgebung des schriftstellerischen

---

a) Siehe Kahnis, Dogm. I, 394. Wenn Philippi (Kirchl. Glaubenslehre I, 216 Anm.) für die Schriftinspiration beispielsweise 2 Sam. 23, 1. Jes. 1, 2. Jer. 1, 2. 9 anführt, so hat er übersehen, daß dies zunächst nur von der mündlichen Verkündigung geredet ist. Siehe auch Rothe, Zur Dogm., S. 170.

Zweckes [a]). Es tritt auch deutlich in diesen Büchern eine Verschiedenheit in Geist, Kraft, Gedanken und Ausdruck hervor [b]), und die Anschauungen dieser Männer stellen sich als eine Schranke für die Mittheilung des Inhalts der Offenbarung insofern dar, als die Offenbarung an das Erfahrungsgebiet und das Seelenleben der einzelnen Propheten sich anschließen muß [c]). Aber wir müssen unbefangener Weise auch sagen, daß derselbe Offenbarungsgeist, der die göttliche Wahrheit den Propheten lebendig und ursprünglich vermittelte, auch bei der Verkündigung der ihnen mitgetheilten Wahrheit gewaltet hat, daß sie durch diesen Geist auch befähigt wurden, die göttliche Wahrheit richtig zu verkündigen. Und sie selbst machen darauf Anspruch, daß das, was sie vortragen, zunächst mündlich aussprechen, Wort Gottes ist (z. B. Jer. 39, 15 ff. Ez. 12, 27. 28). Hierfür könnten aus allen prophetischen Büchern Stellen angeführt werden. Daß nun aber auch das schriftlich fixirte Wort gleich dem mündlichen als Gottes Wort galt, ist daraus ersichtlich, daß die späteren Propheten frühere benutzen, an ihre Weißagungen sich anschließen und sie überarbeiten. Bei der oft wörtlichen Uebereinstimmung (z. B. Jer. 51, 58 mit Hab. 2, 13) läßt sich nur an eine Benutzung schriftlich vorliegender Weißagungen denken, und diese Benutzung der schriftlich fixirten Weißagung durch den späteren Propheten setzt doch bei dem letzteren die Anschauung voraus, daß auch den Schriften der Propheten dieselbe Auctorität und Dignität zukommt, auf welche ihre mündliche Verkündigung Anspruch macht. Dies ergibt sich auch aus der wichtigen, in den neueren Verhandlungen nicht berücksichtigten Stelle Jes. 34, 16. Der סֵפֶר יְהוָה kann nicht der Pentateuch sein [d]); denn die Stelle des Pentateuchs, die man hier angezogen findet, spricht nicht vom Gericht über ein fremdes Volk und Land, sondern vom Gericht

---

a) Siehe Tholuck, Verm. Schriften I, 85 ff. Kahnis, Dogm. I, 392 ff.

b) Bertheau, Die alttestamentliche Weißagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Land. (Jahrbb. f. deutsche Theologie 1859, S. 600.)

c) Schenkel, Dogm. I, 315.

d) So Heim und Hoffmann (Die großen Propheten [1839], S. 158), welche meinen, Jesaias wolle sagen, was er hier verkündige, sei nichts Neues, vielmehr schon im Gesetz Mosis geweißagt (Deut. 28, 15 ff.).

über Israel, und es fehlt auch jener Weißagung die specielle Färbung, die bei Jesaias vorliegt [a]). Wir können demnach in dem סֵפֶר יְהוָה nur ein Weißagungsbuch verstehen, in welchem auch diese Weißagung wider Edom steht. Eben weil das ungehorsame Volk das Wort Gottes nicht glauben will, muß dasselbe in ein Buch geschrieben werden (Jes. 30, 8). Mag man nun auch den Umfang dieses Weißagungsbuches bestimmen, wie man will [b]), jedenfalls ist es bedeutsam, daß hier סֵפֶר יְהוָה ganz so gebraucht ist, wie sonst דְּבַר יְהוָה. Das schriftlich fixirte Prophetenwort macht also auf dieselbe Dignität Anspruch wie das mündliche, im Namen Gottes vorgetragene Wort der Propheten. Die Stelle weist nachdrücklich darauf hin, daß dieses Buch sich durch die Erfüllung, in welcher nichts vermißt wird vom Inhalt der Weißagung, legitimiren werde: „Denn durch meinen Mund hat er geredet." So gilt also diese Sammlung von Weißagungen als ein Buch Jehovah's, weil es göttlich geoffenbarte Worte Jehovah's enthält und diese auf göttlichen Befehl darinnen niedergelegt sind. Weiter freilich liegt nichts in der Stelle, namentlich auch das nicht, daß der Prophet beim Niederschreiben seiner Worte unter einer besonderen Geisteswirkung gestanden hätte. Sonst wäre auch undenkbar, daß ein inspirirter Prophet die schriftliche Fixirung seines prophetischen Zeugnisses einem anderen überließe, wie z. B. Jeremia dem Baruch (Jer. 36, 1. 27. 28. 32). Obgleich Jeremia den Befehl zum Aufzeichnen erhält (36, 2), überläßt er die Arbeit doch dem Baruch, und dieser schreibt מִפִּי יִרְמְיָהוּ, also: wie es ihm Jeremia dictirte (siehe V. 18; Schmieder z. d. St.). Nachdem das erste Buch verbrannt ist, entsteht das zweite auf dieselbe Weise (V. 32). Daß aber auch dieses Weißagungsbuch als Gottes Wort anzusehen ist, sieht man aus der Bemerkung 36, 24 und aus dem über Jojakim verhängten Strafgericht (V. 29. 30).

Wir können somit nach unbefangener Betrachtung der Sache

---

a) Siehe namentlich V. 14 u. 15, worauf V. 16 hinweist in אִשָּׁה u. s. w.

b) Gerlachs Bibelwerk IV, 1. Schmieder meint, von 28, 1 an gehe der Inhalt dieses Buches. — Einen weiteren Umfang scheint Lisco anzunehmen z. d. St. (S. 756).

sagen: Die schriftliche Fixirung des den Propheten zunächst zur mündlichen Verkündigung geoffenbarten Wortes Gottes erfolgt ohne eine besondere Geistesmittheilung, — aber in bedeutsamer Weise erscheint auch das Weißagungs**buch** als ein **Buch** Jehovah's, als ein Medium, wodurch die göttliche Offenbarung sich geschichtlich weiter vermittelt. Ist auch das Schreiben der prophetischen Empfängnis gegenüber ein Secundäres, so liegt doch in dem göttlich mitgetheilten Befehl zur Aufzeichnung auch die Bürgschaft, daß die prophetische Schrift den Offenbarungsinhalt treu wiedergibt, daß auch sie nicht minder als die prophetische Verkündigung als ein Wort Gottes gelten kann.

Und was die historischen Bücher betrifft, so zeigt sich in ihnen allen deutlich eine schriftstellerische Vermittelung (Verarbeitung von Quellen u. s. w.), es treten sogar in denselben deutlich Differenzen zu Tage [a]), — aber müssen wir nicht auch andere Erscheinungen constatiren, worin die besondere Würdigkeit und Heiligkeit dieser Bücher hervortritt? Wir können nicht bloß sagen, sie stehen rein auf dem nationalen Standpunkt und seien auch bloß als Producte des israelitischen Volksgeistes anzusehen; in Israel, dem Gottesvolk, steht das Nationale in der innigsten Verbindung mit dem Religiösen; es ist der theokratisch-prophetische Geist, der aus diesen Büchern uns entgegenweht. In allen verräth sich eine Tiefe prophetischer Anschauung, die es versteht, den Entwickelungsgang des göttlichen Reiches echt theokratisch aufzufassen und darzustellen. Und auf der Folie der Unterschiede, die unleugbar zwischen den einzelnen Büchern statthaben, hebt sich dieses Gemeinsame nur um so bedeutender ab. Und jenes bedeutsame ו consec., mit dem das eine dieser Bücher sich an die anderen anreiht, läßt nicht bloß die ideale Einheit der dargestellten Begebenheiten, sondern auch die Geisteseinheit derer durchblicken, die

a) Wie z. B. selbst Hävernick (Einl. II, 234) gesteht, die Chronik berichte oft ungenau und sei von ihrer levitischen Tendenz bestimmt. — Ueber diese Geschichtsbücher siehe Kahnis, Dogm. I, 285. — Schenkel, Dogm. I, 353. — Knobel, Comm. zu Num., Deut., Jos., S. 499 ff.



sie schriftlich fixiren. Wenn in diesen Büchern der prophetische Geist seine Nahrung fand und religiöses Leben an ihnen sich entzündete, so müssen wir doch zugestehen, daß wir an ihnen eine lebenswahre und treue Darstellung des Ganges der Offenbarung selbst haben. Und wer wollte leugnen, daß dies der Fall ist. Legen nicht die Propheten und die Psalmen dies Zeugnis ab? — Wir finden also auch hier keine directe Geisteswirkung, welche die Abfassung dieser Schriften als solche zu ihrem Ziel und Zweck hätte, — aber wir finden bei den Männern, welche die Geschichte der Offenbarung niederschrieben, eine Erleuchtung durch den göttlichen Geist, vermöge welcher sie befähigt wurden, die großen Gottesthaten richtig zu erfassen und treu darzustellen.

Wie steht es nun aber mit den poetischen Büchern des A. T.'s? Die Erzeugnisse des frommen Gemüths (שִׁיר), wie der frommen Reflexion (מָשָׁל) zeigen deutlich das Menschliche des Ursprungs [a]), das Ringen mit den Räthseln des Lebens; aber was David in seinem letzten Wort von sich sagt (2 Sam. 23, 2: רוּחַ יְהוָה דִּבֶּר־בִּי וּמִלָּתוֹ עַל־לְשׁוֹנִי), das dürfen wir wol auf alle heiligen Sänger anwenden. Die objective Offenbarung Gottes in der Natur, im Einzelleben, wie im Reich Gottes stellt sich hier in subjectiver Reproduction dar, und wenn auch in diesen Schriften von directer Gottesoffenbarung nicht gesprochen werden kann, so dürfen wir darin doch nicht bloße Erzeugnisse des subjectiven Geistes sehen. Der fernere Gang der Offenbarung, den diese heiligen Sänger oft in ahnungsvollen Zügen vorausschauen und voraussagen (vgl. die messianischen Psalmen), der asketische Gebrauch, durch welchen sie heute noch an den Herzen sich kräftig legitimiren [b]), — dies beweist doch wol, daß auch hier Gottes Geist gewaltet und die rechte tiefere Erkenntnis von Natur und Menschenleben, von der eigenen Unwissenheit (Prov. 30, 2 ff.), wie von der Herrlichkeit der Gottesoffenbarung (Ps. 119; 19, 8 f.)

---

a) Siehe Kahnis, Dogm. I, 301. Riehm, Ueber den gottmenschlichen Charakter der heiligen Schrift (in dieser Zeitschrift 1859, S. 316 f.). Tholuck, Deutsche Zeitschrift für christliches Leben und christliches Wissen 1850, S. 331 f.

b) Siehe, was die Psalmen betrifft, die schöne Ausführung von Müllensiefen, Zeugnisse von Christo; Predigten, dritte Sammlung, S. 18—20.

gewirkt. Wir erkennen hierin nicht etwa eine Philosophie des jüdischen Nationalgeistes; vielmehr zeigt jenes strenge Fußen auf dem geoffenbarten Wort (Prov. 30, 5. 6), daß hier der menschliche Geist sich selbst in die Zucht des göttlichen Geistes gibt. Es ist also auch hier der Offenbarungsgeist, der aus diesen Büchern uns entgegenweht; und dies bleibt stehen, auch wenn weder für die ursprüngliche schriftstellerische Conception, noch für die schriftliche Fixirung eine besondere Geisteswirkung nachzuweisen ist.

Erst das nachkanonische Judentum hat die Vorstellung stricter Inspiration auf die im Bisherigen abgehandelten Bücher übertragen. Der Zusammenhang mit den Gottesoffenbarungen war für diese offenbarungslose Zeit einzig vermittelt durch die Urkunden, die ihr vorlagen. Je mehr es dem Judentum dieser Zeit zum Bewußtsein kam, daß die Quellen der unmittelbaren lebendigen Gottesoffenbarungen nicht mehr flossen, um so höher mußten in seiner Achtung die Bücher steigen, in welchen man den Zusammenhang mit der abgeschlossenen Offenbarung gewährleistet sah. Um dieses Zusammenhangs völlig sicher zu sein, glaubte man auch für die schriftliche Fixirung der Gottesworte und Gottesthaten dieselbe unmittelbare göttliche Wirkung annehmen zu müssen, die beim Eintritt derselben in den Geschichtsgang stattgefunden. Hatte Gottes Geist diese Schriften schlechthin aus sich geboren, so schien er auch schlechthin an sie gebunden, und mit derselben Macht, durch die er den unmittelbaren Zeugen göttlicher Offenbarungsthaten oder Worte die göttliche Wahrheit rein und lauter darlegte, sollte er in der alle menschliche Thätigkeit ausschließenden Inspiration für die nachkommenden Geschlechter gesorgt haben. Dazu kam, daß bei der allmählich hervortretenden Geltendmachung eines äußerlich gesetzlichen Standpunktes [a]) die Heilighaltung des Gesetzes**buchstabens** und Gesetzes**buches** immer mehr aufkam [b]).

Es ist wahr: die Vorstellung, welche dieses nachkanonische Judentum vom Ursprunge der Schrift hat, ist eine verkehrte, den Gang

---

a) Siehe **Kahnis**, Die Lehre vom heiligen Geist I, 34 ff.

b) Cf. **Sonntag**, Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis (Heidelberg 1810), p. 36 sqq.



der Offenbarung verkennende und dem thatsächlichen Bestand dieser Bücher zuwiderlaufende, — aber bedeutsam ist der mächtige Eindruck, der sich in dieser irrtümlichen Auffassung ausspricht, der Eindruck einer einzigartigen Erscheinung, wie sie diese Schriftwerke darstellen. Wir unterlassen es, die in der nachkanonischen Zeit hervorgetretenen Anschauungen vom Ursprung der Schrift näher auszuführen, da sie bloß historischen Werth haben und für die dogmatische Fixirung der Lehre von der Inspiration nichts an die Hand geben. Um so wichtiger dagegen und bedeutender ist die Frage, wie sich die vollendete Gottesoffenbarung in Christo zu diesen alttestamentlichen Schriften stellt, und wie sich das N. T. über den Ursprung der alttestamentlichen Offenbarungsurkunde ausspricht.

Daß unser Herr in den alttestamentlichen Schriften göttliche Offenbarungen, Worte Gottes findet, das erst zu beweisen, dürfte überflüssig sein. Seine eigene Person, sein heiliger Beruf, sein ganzer Lebensgang, namentlich auch dessen dunkelste Seite, erscheint ihm als „Erfüllung der Schrift“ (siehe Luk. 18, 31; 24, 25. 27. 44. Matth. 26, 24; 5, 17. Joh. 5, 39. 45. 47. Mark. 9, 12f. Luk. 4, 21). Sehr oft verweist er auf die heilige Schrift und wendet sie für's eigene Leben an [a]). Daß er auch dem alttestamentlichen Schriftwort göttliche Auctorität zuerkennt, geht deutlich aus der Stelle Joh. 10, 35 hervor. Man hat freilich zu viel in diese Stelle hineingelegt, wenn man sie als eine Beweisstelle dafür ansah, daß Jesus eine wörtliche Eingebung des A. T.'s gelehrt habe [b]). Dies ist jedenfalls zu rasch geschlossen. Mag der Herr noch so nachdrucksvoll auf das einzelne Wort θεοί sich stützen, — es kann ihm dies schon deshalb ein λόγος θεοῦ sein, weil Gott die Betreffenden mit demselben in ihr Amt einsetzt, nicht aber, weil es ein Wort aus einer göttlich inspirirten Offenbarungsurkunde ist. Jedenfalls aber müssen wir unbefangener

---

a) Ich erinnere hier beispielsweise nur an Matth. 4, 4. 7. 10; 26, 46. Vgl. hierüber Lechler, Das A. T. in den Reden Jesu (in dieser Zeitschrift 1854, S. 787—851) und Rothe, Zur Dogm., S. 174.

b) So Gaussen. Aehnlich auch Philippi, Kirchl. Glaubenslehre I, 216 Anm.; und Stier, Worte des Worts (Barmen 1858) II, 310.

Weise zugeben, daß der Herr mit seinem οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή dem alttestamentlichen Schriftwort deutlich eine göttliche Auctorität vindicirt [a]).

Ein besonders großes Gewicht hat man auf andere Stellen gelegt, aus denen hervorgehen soll, daß Jesus sich das A. T. als auf dem Wege stricter Inspiration entstanden denke. Es wurden namentlich die Worte Matth. 15, 3. 4 (vgl. Mark. 7, 8. 9) in die erste Stelle gerückt [b]). Wenn der Versuch gemacht wurde, das Gewicht dieser Stelle abzuschwächen durch die Behauptung, es sei eben hier eine Bestimmung des Dekalogs angezogen, und dieser habe in ganz besonderem Sinne als Wort Gottes gegolten, so reicht dies nicht zu, die Beweiskraft dieser Worte abzuschwächen. Denn in Matth. 15, 4 ist neben einer dekalogischen Bestimmung als Gotteswort auch ein Satz aufgeführt, der nicht im Dekalog, sondern Ex. 21, 17 zu finden ist. Zum andern würde eine derartige Unterscheidung des Dekalogs von dem übrigen Gesetz der Anschauung des Herrn, wie sie sich z. B. Matth. 5, 17 ausgesprochen findet, schnurstracks zuwiderlaufen. Das Gesetz überhaupt betrachtet hier der Herr als Gottes Wort. Sehr lehrreich ist es nun aber, die beiden Parallelstellen mit einander zu vergleichen. Wie kommt es, daß das, was Μωϋσῆς εἶπε (Mark. 7, 10 siehe auch Matth. 19, 7), eine ἐντολὴ θεοῦ heißen kann (vgl. V. 9), oder daß das gleiche Wort angeführt werden kann als Gottes Wort (Matth. 15, 4: θεὸς εἶπε)? Kann der Herr hier nur das geschriebene Gesetz Gottes vor Augen gehabt haben, so zeigt sich doch deutlich, wie dieses ihm Gottes Wort ist, ohne daß wir freilich

---

a) Man hat keinerlei Grund, mit Rothe und Tholuck (a. a. O., S. 344) anzunehmen, daß dieser Satz nicht die eigene Anschauung Christi selbst, sondern nur eine vom Standpunkt seiner schriftgelehrten Gegner aus gemachte argumentatio ad hominem ausspreche. Wäre dies der Fall, so würde der Herr sicher, um die Inconsequenz dieser Gegner desto schärfer hervortreten zu lassen, noch besonders darauf hingewiesen haben, daß ja ihrer eigenen Anschauung zufolge die Schrift nicht aufgelöst werden könne. Wir werden also nicht fehlgreifen, wenn wir hierin die eigene Anschauung Jesu ausgesprochen finden. Kahnis, Luth. Dogm. III, 157.

b) So meint namentlich Sonntag (a. a. O., S. 42): „Summam vim inspirationis probandae inesse locis Matth. 15, 3. 4. Mark. 7, 8. 9."



aus der Stelle eine Auskunft darüber erhalten, wie jenes θεὸς εἶπε und Μωϋσῆς εἶπε sich mit einander vermitteln.

Man könnte versucht sein, das Licht, das diese Stelle nicht gibt, bei einer anderen zu suchen, in der ebenfalls vom geschriebenen Gesetz die Rede ist, nämlich bei Matth. 5, 18. Luk. 16, 17. Hier scheint Jesus selbst den kleinsten Bestandtheilen des Buchstabens der Schrift einen göttlichen Charakter zuzuschreiben. Aber wenn wir dies annehmen würden, so würde mit diesem Ausspruche die Geschichte der Kirche Jesu nicht übereinstimmen. Wir verstehen daher mit Tholuck [a]) nicht die kleinsten Bestandtheile der Gesetzesurkunde, sondern des Gesetzes selbst vermöge der metonymia continentis pro contento. Es bedeutet also der Ausspruch Christi nichts anderes, als daß das Gesetz in all seinen Theilen die Erfüllung finden werde. Deutlich liegt übrigens gerade auch in dem für diesen Gedanken gewählten Ausdruck die Anerkennung der göttlichen Auctorität der Urkunde des Gesetzes.

Weiter führt uns die Stelle Matth. 19, 5. Hier führt Jesus ein Wort, das Gen. 2, 24 von Adam gesprochen ist, als ein von Gott geredetes an [b]). So scheint hier die Anschauung vorzuliegen, daß dies Wort Adams, als in die heilige Schrift aufgenommen, Gottes Wort ist [c]). Liegt nun auch hier keine nähere Erörterung über den Ursprung dieses Wortes Gottes vor, so setzt doch der Herr deutlich voraus, daß die alttestamentliche Schrift Gottes Wort ist. Und daß nach seiner Anschauung der Geist Gottes die alttestamentlichen Offenbarungsorgane beseelte, in ihnen waltete und aus ihnen spricht, ergibt sich aus der Stelle Matth. 22, 43 (vgl. Mark. 12, 36). Man kann immerhin sagen, dieser Zustand prophetischer Begeisterung beziehe sich auf's Reden (εἶπε), nicht auf's Schreiben; aber man vergesse nicht, daß doch

---

a) a. a. O., S. 344.

b) Denn das Subject zu εἶπε ist der V. 4 genannte ὁ ποιήσας, Gott der Schöpfer.

c) Das Gleiche ergibt sich, wenn man mit Bleek (Comm. zu den synopt. Evang. II, 259) die Worte der Genesis als reflectirende Betrachtung des heiligen Schriftstellers faßt. Auch diese wären dann als Gottes Wort bezeichnet, sofern sie Bestandtheil einer heiligen Schrift geworden sind.

der Herr nach dieser Stelle das von David im Geist Gesprochene als authentisch in dem alttestamentlichen Schriftwort mitgetheilt anerkennt. Denn es ist zunächst ein Schriftwort, von dem aus er argumentirt.

Aus den Stellen Matth. 22, 29. Mark. 12, 24. Joh. 5, 39 ist die Behauptung nicht zu erweisen, der Herr habe der alttestamentlichen Urkunde keinen göttlichen Ursprung vindicirt [a]). Vielmehr darf es als ausgemacht gelten, daß dem Herrn die alttestamentliche Schrift Gottes Wort ist, und das Zeugnis der alttestamentlichen Offenbarungsorgane für ihn als ein Zeugnis des göttlichen Offenbarungsgeistes gilt.

Dieselbe Anschauung, nur noch viel deutlicher ausgesprochen, finden wir bei den Aposteln. Es läßt sich dies entnehmen sowol aus der Art und Weise, wie sie das alttestamentliche Schriftwort anführen und anwenden, als auch aus ihren lehrhaften Aussagen über die Bücher des A. T.'s.

---

a) Rothe (Zur Dogm., S. 179) sucht den Satz, der Herr habe die Vorstellung seiner Zeitgenossen von der Inspiration ihrer Bibel nicht getheilt, aus den oben angeführten Stellen zu begründen. Jesus spreche wiederholt seine Unzufriedenheit aus mit der unter seinen Zeitgenossen gangbaren Weise, die heiligen Bücher anzusehen und zu gebrauchen. Er sage es den Schriftgelehrten in's Gesicht, daß sie die Schrift nicht verstehen, und daß es ein Wahn sei, wenn sie in ihr als in einem Buche ewiges Leben zu besitzen meinen. — Allein, wenn sie auch die Schrift nicht verstehen, sollte damit schon auch die Art, wie sie den Ursprung derselben denken, gerichtet sein? Die Stelle Joh. 5, 39 ist von Rothe sicherlich irrig aufgefaßt. Jesus will da seine Volksgenossen nicht deshalb tadeln, weil sie der Schrift als einem Buch zu viel Ehre erweisen; er tadelt sie vielmehr deshalb, weil sie in der Schrift als solcher dieses Leben suchen, ohne sich von ihr zu dem leiten zu lassen, von welchem doch diese Schrift zeugt. In diesem Tadel liegt aber gerade die Anerkennung des göttlichen Gehaltes der Schrift. Damit ist auch das Weitere beseitigt, was Rothe aus Matth. 22, 29 u. Mark. 12, 24 beweisen zu können glaubt. Der Herr will hier nicht sagen, daß sie die Schrift nicht verstehen, weil sie die Vorstellung von ihrer Entstehung durch Inspiration haben, sondern er legt ihnen an's Herz, wie an dem Nichtverstehen nur der Umstand schuld sei, daß sie dem Schriftzeugnis nicht willig die Herzen öffnen. Siehe auch Kahnis, Luth. Dogm. I, 652.

Die Formel ἡ γραφὴ λέγει (Gal. 4, 30. Röm. 4, 3; 9, 17) wechselt mit der anderen Formel ὁ θεὸς λέγει (Act. 13, 34. 35 vgl. auch V. 33; 7, 3. Hebr. 10, 15) oder τὸ πνεῦμα λέγει (Hebr. 3, 7; 9, 8. Act. 1, 16); Matth. 1, 22 erscheint die prophetische Stelle als Wort Gottes, und der Prophet ist nur Organ Gottes (διά), vgl. auch Matth. 2, 15. Wie genau Wort Gottes und Schrift nach apostolischer Anschauung zusammenfallen, ergibt sich aus Gal. 3, 8, wo etwas von der Schrift ausgesagt wird, was streng genommen nur von ihrem Urheber prädicirt werden kann [a]). Ganz ähnlich verhält es sich mit Röm. 9, 17. Dasselbe ergibt sich aus der Vergleichung von Gal. 3, 22 und Röm. 11, 32 [b]). So werden im Hebräerbrief Schriftstellen, in denen von Gott in der dritten Person geredet ist, eingeführt mit der Formel ὁ θεὸς λέγει (Hebr. 1, 6. 7; 4, 4. 7; 7, 21; 10, 30). Ja 1, 10 wird eine Stelle aus Ps. 102, 26—28, wo Gott vom Psalmisten angeredet wird, als von Gott gesprochen bezeichnet. — Die alttestamentliche Schrift gilt demnach den Aposteln als Gottes Wort.

Wodurch sie aber Gottes Wort ist, ergibt sich aus einigen lehrhaften Aussagen der Apostel, unter denen 2 Tim. 3, 16 voransteht als „sedes primaria" des Beweises für die Schriftinspiration. Unter πᾶσα γραφὴ scheint wol ohne allen Zweifel die Gesamtheit der alttestamentlichen Schriften gemeint [c]). Das Vermögen dieser Schriften, Gottesmenschen zu zeugen, liegt begründet in ihrem eigentümlichen Wesen und Ursprung. Welcher Art

---

a) Siehe de Wette z. d. St. (3. Aufl., 1864, S. 59). Wieseler z. d. St. Was Hofmann (Schrift N. T.'s u. s. w., II. Theil, 1. Abtheil., S. 60) gegen Wieseler bemerkt, entbehrt jeder Begründung.

b) Siehe Kahnis, Luth. Dogm. I, 653; III, 157.

c) Gegen Tholuck a. a. O., S. 342. Daß es nach neutestamentlicher Gräcität heißen kann „die ganze Schrift", zeigt das Fehlen des Artikels bei πᾶς in Matth. 2, 3. Act. 2, 36. Röm. 11, 26. Eph. 2, 21; 3, 15. 1 Petr. 1, 15. Siehe Oosterzee, Comm. z. d. Pastoralbriefen in Lange's Bibelwerk (1861), S. 109. So auch Wiesinger z. d. St. Mit γραφή und γραφαί ohne Artikel wird auch sonst die Gesamtheit der Offenbarungsschriften bezeichnet 2 Petr. 1, 20. Röm. 1, 2. — γράμματα ohne Artikel in Joh. 7, 15.

aber dies Wesen und dieser Ursprung sind, liegt in dem Worte *θεόπνευστος*. Man hat keinerlei Recht, dies in activischem Sinn zu verstehen. Auch in der Profangräcität steht es in passivem Sinn[a]). Demnach haben wir es zu nehmen = „gottgehaucht", vom göttlichen Geist durchweht. Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß hier von einer göttlichen Causalität beim Ursprung der Schrift die Rede ist; der göttliche Geist der Offenbarung, welcher in den alttestamentlichen Offenbarungsorganen redet, waltet auch in ihren Schriften. Wenn nun auch hier keineswegs eine buchstäbliche, mechanische Eingebung gelehrt ist, so liegt doch jedenfalls so viel in der Stelle, daß das Zeugnis der heiligen Schriftsteller im göttlichen Geist seinen Entstehungs- und Ausgangspunkt hat[b]).

Noch deutlicher ist dies ausgesprochen in der Stelle 2 Petr. 1, 20. 21, wo freilich zunächst nur von der alttestamentlichen Prophetie die Rede ist. Daß das *ἐλάλησαν* nicht bloß[c]) vom gesprochenen, sondern auch von dem in der Schrift fixirten Weißagungswort gemeint ist, zeigt klar das *προφητεία γραφῆς* (V. 20, vgl. auch Act. 2, 31. Röm. 16, 26; 3, 19. Hebr. 1, 1). Zuerst ist in V. 20 von dem Ursprung der Weißagung gesagt, wie derselbe nicht zu denken ist. Die Weißagung ist nicht Product eigener Ausdeutung (*ἐπίλυσις*), d. h. eines auf die gegebene geschichtliche Constellation basirten Schlusses. Zwar sind es Menschen gewesen, welche hier redeten, aber nicht im menschlichen Willen oder Belieben (siehe Joh. 1, 13) hat ihr Reden seinen Ursprung, sondern sie haben geredet *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι*. Daß in dem *φερόμενοι* eine überwältigende Gegenwart des Gottesgeistes liege[d]), widerlegt sich schon durch das

---

a) Z. B. Plut. de plac. phil. 5, 2 mit *ὄνειροι*.

b) Siehe auch Wiesinger u. Oosterzee z. d. St. Elwert, Stud. der württemb. Geistlichkeit (1831) II, 45. Des Herrnhuter Plitt evangel. Glaubenslehre (Gotha 1863) I, 63. — Tholuck (a. a. O., S. 343) sucht vergeblich das Zeugnis dieser Stelle einzuschränken.

c) Gegen Elwert a. a. O., S. 46.

d) So Lic. Schott in seinem Comm. z. d. St. — Ebenso unrichtig ist es, wenn Schott, sichtbarlich beeinflußt von der Anschauung seines Lehrers Hofmann (Weißagung u. Erfüllung I, 56 f.), in dem *φερόμενοι* auch einen Einfluß auf das Naturleben der *ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι* findet.

Wort selbst. Im Gegensatz zum gewaltsamen Fortreißen (ἁρπάζειν) ist φέρεσθαι nur das Beeinflußtwerden von einer fremden Kraft. Zu gleicher Zeit erscheint nach dem Ausdruck diese Kraft als eine stetig wirkende. Der in den Propheten waltende Gottesgeist durchdringt, trägt, hebt und leitet ihre gesamte innere Lebensthätigkeit; seine Gotteskraft wird auch in ihrem Worte sichtbar. Ihr schriftliches Zeugnis [a]) darf daher von diesem Einfluß des in ihnen wirkenden Gottesgeistes nicht abgelöst werden. Vermöge dieser dauernden Gegenwart des Offenbarungsgeistes participiren auch die Schriften dieser Männer an der Inspiration. Wie kräftig eben die Wirksamkeit des göttlichen Geistes gedacht ist, beweist die Stelle 1 Petr. 1, 10—12, wo die Weißagungsreden als etwas von jedem subjectiven Geisteserzeugnis der Propheten Unterschiedenes, diesen selbst Gegenständliches dargestellt sind.

Von dieser Anschauung, wonach in den alttestamentlichen Schriften nicht ein menschlich Zeugnis nur vorliegt, vielmehr ein von der Kraft des göttlichen Geistes getragenes Bezeugen göttlicher Offenbarungsworte und Offenbarungsthaten, ist es herzuleiten, wenn die Apostel und der Herr selbst das γέγραπται so sehr betonen (Röm. 1, 17; 2, 24; 3, 4. 10 u. öft. Matth. 26, 24. Mark. 9, 13. Luk. 18, 31). Was in der alttestamentlichen Schrift sich findet, das ist auch für die Gläubigen von den Aposteln als ein göttlich Wort bezeichnet (Röm. 15, 4: εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν προεγράφη; siehe auch 1 Kor. 9, 9. 10. Röm. 4, 23. 24). Dem entsprechend argumentirt z. B. Paulus aus einem einzelnen Buchstaben des alttestamentlichen Schriftworts; so Gal. 3, 15. 16 [b]).

Wir können demnach sagen: Das N. T. bezeichnet das A. T. theils direct, theils indirect als authentisches Zeugnis göttlicher Offenbarung, es weiß sich dadurch trotz des Unterschiedes in innerer organischer Einheit mit demselben und begründet den Offenbarungscharakter des alttestamentlichen Schriftwortes durch

a) γραφῆς nachdrucksvoll hervorgehoben als kanonisches Product.

b) Dieser Stelle fügt Kahnis (Luth. Dogm. III, 156) als ähnliche bei Luk. 20, 37.

die Geisteswirkungen, unter welchen die Offenbarungszeugen standen.

Wir haben nun aber weiter zu schreiten zum Hauptpunkt unserer biblischen Untersuchungen, zur Entscheidung der Frage: Was sagt das N. T. über seine eigene Entstehung, und was läßt sich demgemäß aus seinem eigenen Zeugnis über seine Inspiration entnehmen?

Man begründet die Thatsache der Schriftinspiration beim N. T., insbesondere bei den apostolischen Büchern, gewöhnlich aus den Worten des Herrn in Matth. 10, 19. 20 (vgl. Mark. 13, 11. Luk. 12, 11. 12; 21, 14. 15); es war dies namentlich für die orthodox-lutherische Auffassung der Schriftinspiration eine gern beigezogene Beweisstelle, sofern in ihr eine reine Passivität des menschlichen Geistes gelehrt, und Stoff, wie Form des apostolischen Zeugnisses unter die Eingebung des göttlichen Geistes gestellt schien (die bekannte suggestio rerum et verborum). Es ist dem Sinn der Stelle zuwider, mit Hase[a]) zu sagen, der Herr habe diese Verheißung seinen Jüngern nur für den Fall eines Zeugnisses vor der geistlichen oder bürgerlichen Obrigkeit gegeben, nur da dürfen sie sich auf die in Aussicht gestellte Geisteswirkung Rechnung machen. Wer sieht nicht ein, daß der dort verheißene Geistesbesitz für ihre gesamte apostolische Thätigkeit gilt? Mit Recht stellt daher Luthardt[b]) Matth. 10, 19f. u. Luk. 12, 11f. mit den anderen Stellen zusammen, in welchen den Aposteln für ihren Beruf und speciell für die Verkündigung und das Zeugnis von Christo der Geist der Wahrheit verheißen ist (Joh. 14, 26; 15, 26f.; 16, 13). Wir dürfen also die erwähnten Stellen ohne allen Zweifel auf das mündliche Zeugnis der Apostel überhaupt anwenden. Bei diesem Zeugnis nun gibt sich der göttliche Geist kund als das in ihnen wirksame, sie beseelende Princip, wobei übrigens die eigene Activität ebensowenig ausgeschlossen ist, als Gal. 2, 20 (im Gnadenstand) oder (im Stand der Sünde) Röm. 7, 17. 20[c]).

a) Evang. Dogm. (3. Aufl.), S. 372.
b) Compendium der Dogm. (2. Aufl.), S. 225.
c) Siehe auch 2 Kor. 3, 5.

Ganz im Einklang mit den schon abgehandelten Stellen stehen die anderen, in welchen der Herr von einer solchen Geistesausrüstung bei seinen Jüngern redet, daß ihr Wort oder Zeugnis als das seinige gelten könne (siehe Luk. 10, 16. Joh. 17, 18; 13, 20; 20, 21; 15, 26f.; 14, 26; 16, 12—15). Von dem in den Jüngern wirkenden Geist Gottes ist ein Doppeltes gesagt, das Erinnern und das Lehren; er führt ihnen also die gehörten Worte deutlich und richtig vor, ruft sie ihnen in's Gedächtnis zurück und leitet sie tiefer hinein in die ihnen gepredigte und von ihnen weiter zu predigende Wahrheit. Steht aber so ihr mündliches Zeugnis unter der Wirkung des sie leitenden, in ihnen waltenden Geistes, sollte das schriftliche von solcher Wirkung ausgenommen sein? Nach 2 Thess. 2, 15 stehen der λόγος und die ἐπιστολή auf gleicher Linie, sofern der λόγος auch durch die ἐπιστολή sich vollzieht (2 Thess. 3, 14). Ebenso ist nach Gal. 1, 8. 12 kein Unterschied der Dignität zwischen mündlich verkündigtem und schriftlich fixirtem Wort [a]). Dies geht auch hervor aus 1 Kor. 15, 1 ff. 2 Tim. 1, 13f.; 2, 2; 3, 14. 1 Joh. 1, 1—4. Somit ist die Wirksamkeit des göttlichen Geistes, welche den Aposteln für ihren Zeugenberuf verheißen ist vom Herrn, auch bei der Abfassung ihrer Schriften anzunehmen.

Freilich könnte sich immer noch fragen, ob denn in der That der Herr in seinen Abschiedsreden bei Johannes, auf welche man sich vorzugsweise beruft, gerade seinen Aposteln eine specifische Geistesausrüstung verheißen habe. Man hat auch mit Bezug auf jene Reden bemerkt, der Geist als der Paraklet sei dort allen Jüngern Jesu verheißen, und der Gegensatz, in welchem sich jene Abschiedsworte bewegen, sei nicht der zwischen den Aposteln und den übrigen Christen, sondern der von Jüngern Jesu und der Welt [b]). Und es ist wahr, in zahlreichen Stellen des N. T.'s ist den lebendigen Christen aller Zeiten der Besitz des heiligen Geistes verheißen (z. B. 1 Kor. 3, 16; 6, 19. Röm. 8, 9. Gal. 3, 2; 4, 6.

---

a) Siehe auch Philippi, Kirchl. Glaubenslehre I, 217 Anm. u. 289f.

b) So Elwert a. a. O. und Rothe, Zur Dogm., S. 204f. — Siehe in dieser Hinsicht Philippi, Kirchl. Glaubenslehre I, 303.

1 Thess. 4, 9; namentlich auch 1 Joh. 2, 20. 27). Aber man darf es nicht vergessen, daß den Aposteln der heilige Geist nicht bloß für ihr Christenleben überhaupt, sondern für einen bedeutsamen Zeugenberuf geschenkt wird; die Geistesmittheilung ist bei ihnen in erster Linie Amtsbegabung [a]); sie sind die „Geistesbeamten" unter den Geistesmenschen. Wie in den Weltverhältnissen eine Abstufung der Gaben und damit auch der Berufsstellungen stattfindet, so richtet sich auch im Reiche Gottes die Stellung des Einzelnen nach dem Maße der Geistesmittheilung (1 Kor. 12, 4 ff. 1 Petr. 4, 10. Eph. 4, 11 ff.). Eine besondere Dignität ergab sich für die Apostel auch noch aus dem persönlichen Verhältnis, in welchem sie zu Jesu selbst standen (Joh. 15, 26 f. — siehe was in dieser Beziehung Paulus von sich sagt 1 Kor. 9, 1; 15, 8 f. Gal. 1, 16). — Der Herr selbst hat den Jüngern unstreitig gerade für ihren apostolischen Beruf eine besondere Ausrüstung mit der Kraft des heiligen Geistes verheißen vor dem Antritt seines Leidens (Joh. 14, 26; 16, 12 f.) und vor seinem Hingang zum Vater (Act. 1, 8). Diese Verheißung ist erfüllt worden am Pfingstfest (Act. 2). Von da an beginnen sie ihr Werk, und sowol die Kraft, mit der sie dasselbe anfangen und ausrichten, wie der Erfolg, den ihre Predigt hat, beweisen es, daß der Pfingstsegen in reichem Maße auf sie herabgeströmt ist. Vermöge des in ihnen waltenden Geistes betrachten und bezeichnen sie das von ihnen gepredigte Wort ausdrücklich als Gottes Wort [b]) (1 Thess. 2, 13. 2 Kor. 4, 5; 5, 20; 13, 3. Eph. 3, 4. 5. 1 Petr. 1, 25). So schreibt sich der Apokalyptiker ausdrücklich Inspiration zu (Apok. 1, 10; 4, 2; 21, 10). Sind des Apostels Vorschriften zu be-

---

a) Mit Recht hat hierauf auch D. Voigt Gewicht gelegt in seinem Artikel von der göttlichen Offenbarung und Inspiration in der Zeitschrift: „Beweis des Glaubens" (1868), S. 75. Er sagt: „Der Zweck der Erleuchtung ist ein rein persönlicher, nämlich das erlösungsbedürftige Subject zur Aneignung der in der objectiven göttlichen Offenbarung dargebotenen Gnade Gottes zu befähigen; der Zweck der Inspiration ist ein amtlicher, nämlich die Propheten und Apostel zur getreuen Ueberlieferung der göttlichen Offenbarung tüchtig zu machen." — Siehe auch Kahnis, Luth. Dogm. III, 160.

b) Siehe Luthardt, Compendium der Dogm., S. 225.

trachten als Christi Vorschriften (1 Kor. 14, 37), so kann dies nur dadurch möglich sein, daß der Geist, der, was er lehrt, von Christo nimmt (Joh. 16, 14), dem Apostel Paulus *νοῦν Χριστοῦ* (1 Kor. 2, 16) mittheilt. Und wenn Paulus auch z. B. 1 Kor. 7, 10. 12. 25. 2 Kor. 11, 17 seine persönlichen Ansichten vom Wort des Herrn unterscheidet, so macht er doch auch für sie den Anspruch geltend, daß sie aus dem Geist Christi hervorgegangen sind. Wir haben aber hier eine beachtenswerthe Unterscheidung zwischen den Gedanken, welche die Offenbarung durch den Geist Gottes dem Apostel unmittelbar zuführt, und solchen, die erst durch Reflexion auf diese mitgetheilten Offenbarungswahrheiten entstehen aus einem gotterleuchteten Sinn heraus.

In der am Pfingstfest erfolgten Geistesbegabung liegt es begründet, wenn das apostolische Zeugnis nach Inhalt (1 Kor. 2, 10) und Form (1 Kor. 2, 13) auf den Geist Gottes zurückgeführt wird[a]). Den Inhalt der Offenbarung theilt der Geist den Aposteln mit, und auch die Form, in welcher sie diesen Inhalt aussprechen, ist eine geistgewirkte. Was die *διδακτοὶ πνεύματος λόγοι* sind, das ergibt sich aus dem Gegensatze, den *διδακτοὶ ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοι*. Die letzteren sind Worte, wie sie die menschliche Rhetorik und Dialektik an die Hand gibt; demnach haben wir unter den *διδακτοὶ πνεύματος λόγοι* solche Worte zu verstehen, die hervorströmen aus einem vom Geist Gottes erfüllten Herzen, ohne daß eine besondere Arbeit oder ein besonderes Studium erforderlich wäre[b]). Und Kling[c]) sagt mit Recht: „An eine wirkliche Eingebung ist nicht zu denken, sondern an eine auch die Sprache und Darstellung kräftig durchdringende Wirksamkeit des Geistes, an einen einfachen Vortrag, wie er unmittelbar aus dem vom Geist Gottes

---

a) Sonntag (a. a. O., S. 63) nennt diese Stelle einen celeberrimus locus für das Dogma von der Inspiration, gesteht dann aber selbst unbefangen zu, daß sie neutiquam ejusmodi est, ut inspiratio verbalis inde prodeat, nisi admodum verba premuntur.

b) Siehe Tholuck a. a. O., S. 344; Rothe, Zur Dogm., S. 211.

c) Comm. zu den Korintherbriefen in Lange's Bibelwerk (2. Aufl. 1865), S. 45. — Siehe auch Kahnis, Luth. Dogm. III, 158. Philippi, Kirchl. Glaubenslehre I, 246 Anm.

ergriffenen Gemüthe hervorgeht". Dabei bleiben also bestehen die Eigentümlichkeiten des Stils der einzelnen Schriftsteller, sogar ein gewisses Ringen mit dem Ausdruck, damit er die Fülle und Tiefe der Gedanken fasse, eine Anspannung aller geistigen Kräfte [a]), selbst einzelne Mängel und Unebenheiten der Diction (wie sie die paulinischen Briefe vielfach zeigen); — aber an allem sieht man die geisterfüllte Form. Ich darf mir hier wol die schönen Worte Rothe's [b]) zueignen: „Was den überwältigenden Eindruck macht im Verkehr mit der Schrift, ist eben dies, daß hier die christliche Wahrheit in einer so ursprünglich naturwahren, lebensfrisch athmenden, durchsichtig reinen und majestätisch gebietenden Erscheinungsform uns entgegentritt, wie in ein überirdisches Licht getaucht." In der That also ein venerabilis stilus spiritus sancti, nur nicht in äußerlich mechanischer Weise gefaßt! Und es ist an sich klar, daß in dieser Hinsicht mündliches und schriftliches Zeugnis der Apostel einander gleich stehen, wenn auch gerade kein unmittelbares Zeugnis des N. T.'s für die Inspiration der Schrift aufzuweisen ist. Ein solches Zeugnis des N. T.'s über seine Entstehung durch Inspiration der Schrift fehlt. Zwar werden 2 Petr. 3, 16 die paulinischen Briefe deutlich in eine Linie gestellt mit den nach 2 Petr. 1, 20 als inspirirt gedachten kanonischen Schriften des A. T.'s [c]), aber eine stricte Inspiration der Schrift kann nicht in der Stelle liegen; denn Paulus schrieb nach dem Verfasser *κατὰ τὴν αὐτῷ δοθεῖσαν σοφίαν* [d]). Und mit dem Citat *λέγει γὰρ ἡ γραφή* in 1 Tim. 5, 18 weist das N. T. nicht auf sich selbst zurück, also nicht auf Luk. 10, 7.

a) Luthardt, Compendium der Dogm., S. 226, und dessen Apolog. Vorträge, II. Theil (1867), S. 144.

b) Zur Dogm., S. 165. — Ueber diese Seite der Schrift siehe auch Bungener, Rom und die Bibel, deutsch von Junger (1862), S. 170 ff.; Kleinert im „Beweis des Glaubens" (1867), S. 67; Lange, Dogm. I, 539. Köstlin, Der Glaube, S. 281 f.

c) Dies sind offenbar die *λοιπαὶ γραφαί* (gegen Schwegler, Geschichte des nachapostol. Zeitalters I, 497).

d) Siehe Kahnis, Luth. Dogm. III, 158 f., der auch noch auf das *δυσνόητα* Gewicht legt.

(Matth. 10, 10), sondern offenbar auf Deut. 25, 4. Wir halten dafür, daß das καὶ ἄξιος u. s. w. nicht mehr ein Theil des Citates ist. Die Wortinspiration im strengsten Sinn liegt ferner nicht in dem τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει (1 Tim. 4, 1); denn ῥητῶς heißt hier nichts anderes als „deutlich“ (siehe den Gebrauch von ῥητός in Her. 5, 57. Plato Symp. 313 a. De legg. VIII, 850 a).

Wir werden demgemäß sagen dürfen: Durch den in den Aposteln waltenden Gottesgeist ist ihrem Zeugnis, dem mündlichen und schriftlichen, der Charakter der Göttlichkeit aufgedrückt nach Form und Inhalt; und eben deshalb sind ihre Schriften zu betrachten als vollständige und richtige Zeugnisse der Offenbarung.

Wir dürfen das Letztere auch von den heiligen Geschichtschreibern sagen, selbst dann, wenn ihre Bücher (wie z. B. Luk.) aus einer Zusammenarbeitung von Quellen entstanden sind. Denn hier handelte es sich in keiner Weise um eine übernatürliche Mittheilung des Inhalts durch eine mechanische Inspiration; vielmehr erinnert der Geist die, welche Augen- und Ohrenzeugen waren, an alles, was sie gehört und gesehen (Joh. 14, 26), und macht sie dadurch tüchtig, treue Zeugen der Offenbarung zu sein; die anderen, bei welchen schriftliche Quellen die Stelle unmittelbarer Erfahrung vertreten, befähigt der Geist Gottes, den ihnen vorliegenden Stoff richtig aufzufassen und in richtiger Weise darzustellen. Die Verarbeitung von Quellen, wie sie z. B. die beiden geschichtlichen Bücher des Apostelschülers Lukas zeigen, schließt also die in unserem Sinn gefaßte Inspiration des Geschichtschreibers nicht aus.

Wie aber? wird man weiter sagen: sind denn auch die uns vorliegenden Schriften richtige und vollständige Zeugnisse der Offenbarung, bei denen wir die Anerkennung fordern müssen, daß sie angesehen werden als Erzeugnisse des göttlichen Offenbarungsgeistes selbst? Enthalten nicht die Geschichtsbücher manches Ungenaue, manche Differenzen und also selbst Unrichtigkeiten? Gibt's nicht in den Briefen der Apostel manches, was bloß als individuelle Anschauung des einzelnen Schriftstellers oder gar als ein ihm zuzuschreibender Irrtum betrachtet werden kann? Und wollen über-

haupt die Apostel Jesu diejenigen infalliblen Zeugen der Offenbarung sein, zu denen sie die von uns behauptete Geisteswirkung doch macht und machen soll? Ueber diese Punkte müssen wir uns noch in der Kürze aussprechen, damit wir bei der Entwickelung des dogmatischen Resultates nicht mehr Fragen zu erörtern haben, welche bei der Betrachtung der Schrift selbst ihre Antwort finden müssen.

Um mit dem letztgenannten Punkt zu beginnen, so hat man aus Wort und Geschichte gegen die Inspiration der Apostel und die Richtigkeit ihres Zeugnisses argumentirt, nämlich aus dem Bekenntnis des Jakobus (Jak. 3, 2) und aus dem Vorfall mit Petrus (Gal. 2, 11—18) [a]). Wir müssen aber zum Verständnis dieser Stellen es beachten, daß auch im Leben eines Apostels ein Unterschied ist zwischen Erkennen und Thun. Das durch den göttlichen Geist dem Apostel offenbarungsmäßig Erschlossene und Mitgetheilte steht vor ihm als eine Wahrheit, die ihm nun, zu persönlicher Aneignung dargeboten, eine Wahrheit des persönlichen Lebens werden soll. Es gilt bei den Aposteln, zu ergreifen, wie sie ergriffen sind (Phil. 3, 12. 17). Auf dem Wege zur völligen persönlichen Aneignung mag manchmal der Wille hinter der Erkenntnis zurückbleiben (wie zu Lebzeiten Jesu gar oft ihre Erkenntnis hinter dem Willen zurückblieb); es kommt dadurch zu dem von Jakobus zugestandenen *πταίειν*. Und ein Beispiel hiervon haben wir bei Petro (Gal. 2, 11—14. 18). Es fehlte ihm nicht an der richtigen Erkenntnis vom Verhältnis der Juden und Heiden (siehe z. B. Act. 11, 1—17), aber, wie bei seiner Verleugnung des Herrn, wirkt die sinnliche Furcht; diese macht, daß er jene Erkenntnis im Leben verleugnet, weshalb auch Paulus sein Verfahren zu Antiochien als *ὑπόκρισις* bezeichnet. — Diese beiden Stellen scheinen uns also nicht zu sprechen gegen die Richtigkeit apostolischer Erkenntnis und apostolischen Zeugnisses [b]).

Sprechen aber nicht die Differenzen in den historischen Büchern,

---

a) So Rothe, Zur Dogm., S. 294.

b) Siehe darüber auch Mehring, „Zur Revision des Inspirationsbegriffs" in der Zeitschr. von Rudelbach und Guericke (1862), Heft I, S. 28 f. u. Philippi a. a. O. I, 211 ff.

die Ungenauigkeiten oder gar Unrichtigkeiten, die sich in denselben vorfinden für das, was man aus den soeben abgehandelten Stellen erweisen wollte und was wir in ihnen nicht finden konnten? Wir leugnen solche Differenzen keineswegs und sehen es als ein verkehrtes Beginnen an, dieselben wegdisputiren zu wollen. Aber wir glauben, daß an ihnen die Behauptung der Inspiration nicht scheitert. Diese Differenzen finden sich doch nur in der Außenseite, treffen aber und alteriren den Kern der Heilsgeschichte keineswegs. Was macht es aus, ob in Jericho zwei Blinde geheilt worden sind oder nur einer? Und selbst die Differenzen in den Berichten über die Auferstehung sind unwesentlich, sofern sie die Thatsache im großen Ganzen nicht alteriren, jedenfalls die heilsgeschichtliche Bedeutung derselben in keiner Weise beeinträchtigen. Das Gleiche gilt in Bezug auf die zwischen Synoptikern und Johannes hervortretende Differenz in Betreff des Todestages Jesu. Sollte diese — was übrigens noch keineswegs allgemein zugestanden ist — wirklich bestehen, so bleibt der Heilswerth des Todes Jesu der gleiche, mag der Tod einen Tag früher oder einen Tag später erfolgt sein [a]).

Selbst Gedächtnisfehler können wir unbedenklich zugeben, z. B. Matth. 27, 9, wo eine Weißagung aus Sach. 11, 12 f. dem Jeremias zugeschrieben ist, oder 1 Kor. 10, 8 (mag nun der vom Apostel hier berührte Vorgang der Num. 16, 35. 49 oder der Num. 25, 9 erzählte sein) oder Gal. 3, 17. Die Möglichkeit eines solchen gibt der Apostel Paulus selbst zu, wenn er 1 Kor. 1, 16 sagt: *λοιπὸν οὐκ οἶδα εἴ τινα ἄλλον ἐβάπτισα.* Diese Unrichtigkeiten in äußerlichen Dingen ändern daran nichts, daß die Schriften der Apostel vollständige Zeugnisse göttlicher Offenbarung sind; man darf die Schrift nicht mit einem falschen Maßstab strenger, juridisch genauer Urkundlichkeit messen. In dieser Hinsicht sagt Reiff [b]) richtig: „Der Ausdruck, die Schrift sei Urkunde der Offenbarung, sagt zu viel und zu wenig. Zu viel, weil man von einer Urkunde diplomatische Genauigkeit verlangt, die Schrift aber sich dagegen verwaren muß, mit dieser Peinlichkeit behandelt zu

---

a) Siehe Luthardt, Compendium der Dogm., S. 226.
b) „Glaube und Gewissen", ein Vortrag (Detmold 1868), S. 10.

werden. Zu wenig, denn die heilige Schrift will nicht bloß ein kaltes urkundliches Referat sein."

In den Briefen der Apostel finden sich manche individuelle Anschauungen, sogar Unrichtigkeiten, wie z. B. die Erwartung der Nähe der Parusie. Aber jene individuellen Anschauungen ergänzen einander, und gerade durch diese Manigfaltigkeit der Gaben stellt sich nach 1 Kor. 12, 4 die reichgegliederte Einheit göttlicher Offenbarung dar. „Es ist", sagt Semisch[a]) wahr und schön, „die Pathologie des Göttlichen in dieser Welt, daß sein Offenbarwerden überall zugleich ein Herabsteigen, ein Sicherniedrigen ist. Es liegt schon in dem natürlichen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, daß das Göttliche sich den Einzelnen nie in der Totalität seines Lebens mittheilt. — — Hierdurch begründet sich nicht bloß die Manigfaltigkeit der Auffassungsweisen und Lebensformen, sondern auch die in diesen zu Tage tretende Trübung. Es thut der Authenticität der christlichen Heilsoffenbarung keinen Abbruch, daß bereits das apostolische Christentum sich in einer Mehrheit wesentlich abgestufter Lehrbegriffe gliederte." Gerade in dieser Manigfaltigkeit der Individualitäten explicirt sich die Universalität und der Reichtum der Offenbarung. Das Individuelle ist darum noch kein Falsches oder Unwahres; seine Bedeutung für den Gang der Offenbarung wird im dogmatischen Resultat näher aufgezeigt werden.

Die Erwartung der Nähe der Parusie ist von dem weiteren Geschichtsverlauf der Offenbarung als ein Irrtum gerichtet, aber wir haben zu beachten, daß der Herr selbst eine Mittheilung über diesen Punkt bei den an seine Jünger ergehenden Aufschlüssen ausdrücklich ausnimmt (Act. 1, 7) und ausnehmen muß (Mark. 13, 32. Matth. 24, 36). Und da der Geist, was er redet, von Christo nimmt (Joh. 16, 14), so kann auch sein Zeugnis von den ἐρχόμενα (Joh. 16, 13) sich nicht beziehen auf die Nähe oder Ferne der Parusie, und wenn die Apostel hierin geirrt, so spricht dies nicht gegen die Annahme der kräftigen Gegenwart des Offenbarungsgeistes in ihnen und in ihrem Zeugnis.

---

a) In seinem Artikel „Paulus in Korinth". (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1867, Heft II, S. 197 f.).



Oder zeigt sich nicht — worauf man auch schon hingewiesen hat — in ihrer Auffassung des alttestamentlichen Schriftwortes eine große Unvollkommenheit, die ihre Inspiration gefährdet? So klar aus der Art und Weise, wie sie das alttestamentliche Bibelwort anführen und anwenden, bei ihnen die Anschauung von der Inspiration der Schrift A. T.'s hervortritt, ebenso streitig ist, was aus dieser ihrer Citations- und Interpretationsweise für ihre eigene Inspiration folgt. Hier sehen die Einen [a]) nur die Unvollkommenheit und die Irrtümer rabbinischer Auslegung, die Anderen [b]) gerade die Höhe pneumatischen Schriftverständnisses. Es handelt sich hierbei um Stellen, wie Matth. 2, 6 (verglichen mit Mich. 5, 1), Matth. 8, 17 (vergl. mit Jes. 53, 4), Röm. 4, 16. 18 und Gal. 3, 16 (in ihrem Verhältnis zu Gen. 13, 15), Eph. 4, 8 (vgl. mit Ps. 68, 19) und um mehrere Stellen des Hebräerbriefes, in welchen nach LXX gegen den Sinn des Grundtextes citirt und argumentirt sei (also z. B. Hebr. 1, 6; 10, 5; 12, 26 f.). Es ist hier nicht der Ort, näher auf diese Stellen einzugehen. Man darf bei Beurtheilung solcher Stellen nicht übersehen, daß wir nicht überall strenge Auslegung der alttestamentlichen Schriftworte vor uns haben, sondern mehrfach nur Anwendung derselben oder Verwendung zur Einkleidung der eigenen Gedanken eines neutestamentlichen Schriftstellers (das Letztere ist z. B. Matth. 2, 6 der Fall) [c]). Bei den oben angeführten Stellen des Hebräerbriefes läßt sich meiner Ansicht nach ohne viel Mühe und ohne Verletzung der Wahrheit beweisen, daß in ihnen der tiefere Sinn der angezogenen alttestamentlichen Stellen nirgends alterirt ist. Eph. 4, 8 erledigt sich durch die Annahme, daß in dem dem Apostel vorliegenden Text חִלַּקְתָּ statt לָקַחְתָּ stand.

---

a) So auch Rothe, Zur Dogm., S. 185 ff.

b) Wie Stier, Reden der Apostel (1861), Einl. S. 7 u. 16. Auberlen, Die göttl. Offenbarung I, 215 f. Beck, Propädeutik, S. 242 f. Philippi, Kirchl. Glaubenslehre I, 293 ff. (Excurs gegen Rothe).

c) Siehe darüber Riggenbach, Leben Jesu, S. 215. Daß Matth. 8, 17 nicht als eine unrichtige und der Auffassung in 1 Petr. 2, 24 widersprechende Erklärung von Jes. 53, 4 angesehen werden kann, darüber vgl. z. B. Jul. Köstlin, „Die Frage über das Wunder" in Jahrbb. für deutsche Theologie 1864, Heft II, S. 247 f.

Und selbst den Fall gesetzt, daß der Verfasser des Hebräerbriefes in den erwähnten Stellen einer fehlerhaften Uebersetzung in falscher Weise gefolgt wäre, der Sache nach sind seine Ausführungen stets richtig, und hierin erkennen wir deutlich das Walten des Offenbarungsgeistes; die Inspiration zeigt sich deutlich an dem Was, wenn auch nicht an dem Wie. Ist auch die Form des Beweises nicht richtig, so findet sich doch in dem Materiellen, welches bewiesen werden soll, kein Irrtum. Und gerade auch in der Freiheit dem Buchstaben gegenüber zeigt sich die Freiheit des die Apostel beseelenden Geistes [a]). — Ebensowenig kann der Charakter der Inspiration bestritten werden aus Bemerkungen, wie die vom Mantel zu Troas (2 Tim. 4, 13), oder aus Rathschlägen, wie der an Timotheus (1 Tim. 5, 23), welche man oft in lächerlicher Weise gegen die Inspiration geltend gemacht hat. Denn die Briefe, in welchen sie stehen, haben in ihrer Entstehung etwas Persönliches und Gelegenheitliches, und so findet sich in denselben auch manches Persönliche (wie z. B. die beigesetzten Grüße) und Gelegenheitliche. Dadurch ist aber nicht umgestoßen, daß die in diesen Briefen vorgetragenen Wahrheiten aus dem Geiste Gottes geboren sind, welcher nach der Verheißung des Herrn auf seinen Aposteln ruht.

Wir fassen das Ergebnis dieser biblischen Ausführungen, denen in einem weiteren Artikel die dogmatische Erörterung der Schriftinspiration folgen soll, in Folgendem zusammen:

1. Die Schriften des A. und N. T.'s wollen als authentische Zeugnisse göttlicher Offenbarung gelten, und sie sind dies durch den in den Offenbarungsorganen waltenden Geist Gottes.

2. Ist auch für die Entstehung der Schrift als solcher keine specifische Geisteswirkung nachzuweisen, so eignet ihr doch der Charakter der Inspiration nach Form und Inhalt, sofern sie herrührt von Männern, in welchen der Geist Gottes wohnte.

3. Insbesondere ist bei den Aposteln Jesu zu beachten, daß die Geistesausrüstung bei ihnen als die ihnen vom Herrn verheißene

---

a) Siehe in dieser Hinsicht die treffenden Bemerkungen von Landerer, Art. „Hermeneutik“ in Herzogs Realencykl. V, 798 ff.

Amtsbegabung anzusehen ist, durch welche ihr Zeugnis als ein vollständiges und richtiges Zeugnis der Offenbarung in Christo ermöglicht und dargestellt ist.

3.

Die Bedeutung und der Zweck des Abschnitts Röm. 5, 12-21

erläutert von

Lic. A. Klöpper in Königsberg.

Die Absicht des Verfassers der nachfolgenden Studie über den genannten hervorragenden Abschnitt des Briefes Pauli an die Römer ist nicht sowol, einen ausführlichen Commentar desselben zu geben, in welchem alle Einzelnheiten jenes besprochen würden, als vielmehr den leitenden Gedanken der vorliegenden Deduction aufzuzeigen, die Tendenz darzulegen, welche der Apostel in der hier zwischen Adam und Christus gezogenen Parallele verfolgt. Denn obgleich in den bisherigen exegetischen Besprechungen dieser Stelle nicht gerade schon alles Einzelne bereits zu vollkommener Befriedigung aufgehellt sein möchte: so sind es doch verhältnismäßig weit weniger diese oder jene grammatikalischen und lexikalischen Schwierigkeiten, die einer neuen Lösung harrten, als vielmehr die mangelnde Klarheit in der Bestimmung des Zweckes, den der Apostel in dem in Rede stehenden Passus verfolgt, was dem Verfasser eine von neuem aufzunehmende Erörterung desselben als wünschenswerth hat erscheinen lassen. Und dies umsomehr, als gerade Werke, in denen es zur Hauptaufgabe gemacht wird, den Gedankengang des Römerbriefes aufzuzeigen, die Tendenz auszumitteln, von welcher der Apostel der Gemeinde der Welthauptstadt gegenüber in seinem Sendschreiben

an sie geleitet wird, klar zu legen, die specielle Bedeutung unseres Abschnittes uns theils in verfehlter, theils in ungenügender Weise aufgefaßt und angegeben zu haben scheinen. Zur Rechtfertigung des eben Angedeuteten und damit zugleich einer neu anzustellenden kurzen Analyse des beregten Abschnittes wird ein Hinblick auf einige der neuesten Angaben über die Bedeutung und den Zweck desselben genügen.

Die allgemeine Voraussetzung, von der bei der Erklärung von Röm. 5, 12—21 ausgegangen wird, pflegt die zu sein, daß wir in diesem Passus ein ziemlich in sich abgeschlossenes, für sich bestehendes, selbständiges Ganze vor uns haben. So belehrt uns Philippi[a]), um ihn zuerst zu citiren, der Apostel sei bis dahin, wo unsere Stelle beginnt, „zu einem Hauptabschnitte seiner Entwickelung gelangt, ja er hatte eigentlich das Grundthema seines Briefes in seinen wesentlichen Momenten allseitig entfaltet. Ehe er nun aber eine neue Deduction an die vorige anknüpft, blickt er nochmal auf den Gesamtinhalt seiner bisherigen Darstellung zurück und faßt dieselbe in Form einer Parallele, die er zwischen Adam und Christus zieht, abschließend zusammen . . . . Doch hat der Apostel sich nicht direct zum Zwecke gesetzt, diese neuen und wichtigen Gedankenmomente“ (Philippi hat als solche namhaft gemacht: die Lehre von dem ersten Ursprung der Sünde, die selbständigere Hervorhebung der Genugthuung Christi, den Zweck des Gesetzes, die überwiegende Fülle und überschwängliche Herrlichkeit des Heiles in Christo) „in nachträglicher Entwickelung ergänzend beizubringen; vielmehr hat die Parallele, deren Haupttendenz V. 12. 18. 19 vorliegt, an sich und unmittelbar nur den Zweck eines vergleichenden Rückblickes und zusammenfassenden Abschlusses.“ Man sieht, Philippi läßt den Apostel in dem betreffenden Abschnitte einen doppelten Zweck verfolgen, wobei der eine, die Beibringung einer Anzahl von neuen „Lehren“, allerdings nur secundär ist; als Hauptzweck dagegen erscheint Recapitulation des schon früher Entwickelten. — Allein es fragt sich doch, ob dieser vorausgesetzte doppelte Zweck bei unserer Stelle sich als haltbar erweist. Denn treten hier wirk-

a) Comment. über den Brief an die Römer (3. Aufl.), S. 197 f.

lich eine solche Anzahl von gewichtigen neuen „Lehren", wie sie der gedachte Exeget aufführt, mit einer gewissen Selbständigkeit im Römerbriefe zum erstenmale auf, so begreift man nicht recht, warum der Apostel sie so im Vorbeigehen bei Recapitulation von bereits abgehandelten Materien sollte untergebracht haben. Und umgekehrt: Thut Paulus hier nur Rückblicke auf etwas schon Abgemachtes, so dürften die angeblichen neuen „Lehren" schwerlich den Anspruch auf solche Selbständigkeit und Bedeutung haben, wie uns Philippi glauben machen will. Ja auch, wenn man nur an dem Einen festhält, daß der Apostel hier in diesem Abschnitte eigentlich sachlich nichts Neues gibt, sondern nur Rückblicke anstellt, so hat diese Annahme nach dem, was uns sonst von seiner Schreibweise bekannt ist, nicht gerade viel sich Empfehlendes. Dieselbe ist nämlich sonst überall, vor allem im Briefe an die Römer, in einem so strengen dialektischen und argumentirenden Fortschritte begriffen, daß für solche im rhetorischen Interesse gesetzte Ruhepunkte mit angestellter Retrospective namentlich von solcher Ausdehnung, wie hier angenommen wird, schwerlich Raum gelassen werden darf. Dürfen wir daher wol schon aus diesen allgemeinen Gründen einen Zweifel an der Richtigkeit der von Philippi aufgezeigten Tendenz unseres Abschnittes notiren, so wird, bevor wir jenen durch speciellere Gründe verstärken, eine vorläufige Berücksichtigung anderer Auctoritäten nur wünschenswerth erscheinen können.

Nach Baur [a]) erhebt sich Paulus, nachdem er Röm. 5, 1—11 im Uebergange zu der Hauptstelle 5, 12—21 die aus der Rechtfertigung durch den Glauben fließenden Segnungen in einem allgemeinen Ueberblick in's Auge gefaßt hat, Kap. 5, 12—21 auf den höchsten Standpunkt, den der religionsgeschichtlichen Betrachtung, um sowol von dieser Höhe herab den absoluten Anspruch des Judentums zu beleuchten und zu widerlegen, als auch den Judaisten einen Gesichtspunkt zu eröffnen, von welchem aus ihre alttestamentliche Anschauungsweise sich am leichtesten mit der neuen Lehre würde befreunden können. — Man sieht, bei Baur hat der in Rede stehende Abschnitt eine größere selbständigere Bedeutung, als wie

a) „Paulus" (2. Aufl.), S. 375 f.

ihm Philippi beilegt. Allein die bewußte polemische Tendenz gegen den Judaismus, die der große Kritiker hier findet, scheint denn doch offenbar von außen in den Passus hineingetragen, nicht aus ihm selber entnommen zu sein. Denn der gegen den Judaismus gerichtete polemische Gedanke: „daß das Gesetz und die ganze auf ihm beruhende Heilsordnung nur einer untergeordneten Stufe der religiösen Entwickelung angehört, somit nur eine relative Bedeutung hat und sich zu der auf sie folgenden nur negativ verhalten kann", mag immerhin als ein an sich paulinischer und als eine Consequenz aus V. 20 abgeleitet werden. Allein die Bedeutung des *νόμος* spielt in unserem ganzen Abschnitte in jedem Falle nur eine so nebensächliche Rolle, daß in dessen Herabdrückung zu Gunsten der Glaubensgerechtigkeit nie und nimmer die Haupttendenz desselben gefunden werden darf.

Mangold [a]) endlich weist die Tendenz des Abschnittes in folgender Weise nach: „Indes, statt die Folgen der Rechtfertigung, welche der Apostel als *εἰρήνη* zusammengefaßt hat, noch weiter im einzelnen auseinanderzulegen, wendet er sich zunächst dazu, auf die hohe Bedeutung der durch die Rechtfertigung verliehenen Gnade hinzuweisen. . . . An diesem Verhältnis, welches zwischen Adam und Christus stattfindet, mögen die Leser die Größe des Heiles erkennen, das die heidenchristliche Predigt ihnen zu verkünden hat." — Also auch nach Mangolds Auffassung findet in der Argumentation des Apostels kein eigentlicher sachlicher Fortschritt statt; vielmehr läßt Paulus 5, 11 den angefangenen Faden der Erörterung fallen und macht — man sieht im einzelnen nicht recht, wie und aus welchem Grunde, eine rückläufige Bewegung, „um noch einmal die am tiefsten gegriffene Rechtfertigung seiner universalistischen Lehrweise auszusprechen." Allein diese Ansicht kann Mangold nur dadurch gewinnen, daß er sich, hierin Baur ähnlich, nur an nebensächliche Momente hält, namentlich aber, was hoffentlich unsere ganze von der seinigen durchweg abweichende Auffassung erweisen wird, den eigentlichen Nerv der paulinischen Argumentation nicht erkannt hat.

---

a) Der Römerbrief, S. 116 f.

Doch gehen wir nun dazu über, unsere eigene Ansicht darzulegen, die um so sicherer gegründet sein wird, wenn sie sowol den organischen Zusammenhang des betreffenden Abschnittes mit dem Vorangehenden, als auch den in ihm enthaltenen streng logischen Fortschritt aufzuzeigen, als auch für das Einzelne eine möglichst ungezwungene, dem Wortlaut entsprechende Deutung nachzuweisen im Stande sein wird.

Paulus beginnt von Kap. 5, 1 an die seligen Folgen der mittelst des Glaubens erlangten Gerechtigkeit den Lesern zum Bewußtsein zu bringen. Der erste und unmittelbarste Effect der durch göttliche Gnade bewirkten Rechtfertigung ist der Friede mit Gott (V. 1). Mit ihm ist auf's engste verbunden die Hoffnung auf einstige Theilnahme an der Gott eigentümlichen Glorie (*δόξα τοῦ θεοῦ* V. 2). Selbst die Erduldung gegenwärtiger, auch für die Gläubigen mit ihrem irdischen Dasein unzertrennlich verknüpfter Drangsale vermag nicht jene Hoffnung auszulöschen. Im Gegentheil, das Bewußtsein, daß Anfechtungen der Gerechtfertigten nur zu vollkommnerer Ausbildung ihres inneren Menschen, zur Kräftigung und Vollendung der Hoffnung selbst zu dienen geeignet seien, läßt jene sich selbst ihrer Drangsale rühmen (V. 3 u. 4). Das aber, woran sich die Hoffnung als an etwas, was nicht täuschen kann, hält, ist die durch den heiligen Geist dem Herzen der Gläubigen zu subjectiver Erfahrnis reichlich geschenkte Liebe Gottes (V. 5). Denn diese Liebe Gottes hat sich objectiv bereits in dem von Christus zu Gunsten von Subjecten, die jener am wenigsten werth waren, übernommenen, einzig in der Menschheitsgeschichte dastehenden Opfertode zu erkennen gegeben (V. 6—8). Erfuhren nun schon gottlose Sünder einen solchen Erweis bisher unerhörter, unverdienter Liebe, der ihnen anstatt des eigentlich nach Recht ihnen zukommenden göttlichen Zornes für das diesseitige Leben den Frieden und die Freude der Versöhnung schenkte: so dürfen sich die auf Grund des sühnenden Blutes Christi bereits Versöhnten (Gerechtfertigten) mit Zuversicht dessen getrösten, daß ihnen auch in der Zukunft durch Christum Errettung von der großen göttlichen Zornesoffenbarung [a]) beim End-

a) Es ist die nämliche, die Paulus 1 Thess. 1, 10 *ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη* nennt.

gericht und **ewiges** Heil auf Grund seines ewigen (himmlisch-verklärten) Lebens zutheil werden werde (V. 9 u. 10). Diese selige Aussicht für die Zukunft aber haben die Gläubigen nicht bloß in Form einer matten, unlebendigen, sondern einer freudig sich Gottes, durch den sie ja für die Gegenwart das so große Seligkeit mit sich führende Geschenk der Versöhnung (als Angelt) empfangen haben, laut rühmenden Hoffnung (V. 11).

Sehen wir nun auf den kurz analysirten Abschnitt zurück, so ist es vor allem **ein** Punkt, um den sich die Argumentation des Apostels dreht, nämlich die Hoffnung der Gläubigen auf einstige Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit. Diese Hoffnung erscheint bedroht durch Drangsale, denen die Gläubigen keineswegs für die Dauer dieses Aeon enthoben sind. Dem vulgären, namentlich auch jüdischen Bewußtsein erscheinen Leiden und Trübsale als göttliche Zornesoffenbarungen. So aufgefaßt, können sie leicht auch in den Gerechtfertigten den kleingläubigen Gedanken erwecken, sie seien, wenn auch mittelst des Glaubens der göttlichen Gnade theilhaftig geworden, doch damit immerhin noch nicht **für die Zukunft** dessen sicher und gewiß, daß sie auch am großen Gerichtstage dem göttlichen Zorne entrinnen würden. Ein ängstliches Gemüth konnte ja gerade in den zu ertragenden Drangsalen Anticipationen des göttlichen Zornes sehen, der im vollen Maße beim Endgerichte sich manifestiren und ein dem im (diesseitigen) Rechtfertigungsacte abgegebenen göttlichen Urtheilsspruche entgegengesetztes Votum verhängen werde. Solchen Reflexionen eines zaghaften Kleinglaubens, der auch bei den Gerechtfertigten zu Zeiten, namentlich in der Hitze der Trübsale, die Oberhand gewinnen konnte, tritt der Apostel mit der ganzen Kraft eines ungebrochenen, in sich durchaus sicheren Hoffnungsgefühles entgegen. Er weist den Drangsalen, soweit sie auch die Gläubigen noch treffen, eine ganz entgegengesetzte göttliche Abzweckung zu, als wie die ist, welche ihnen von dem Kleinglauben beigemessen wurde. Damit fällt auch der auf diese falsche Inter-

---

von der der vom Himmel her erwartete Christus bei seiner Parusie uns Erlösung bringen werde. Von dieser **erhofften** Erlösung ist auch die Rede 2 Theff. 5, 8. 9.

pretation des Zweckes der Leiden gegründete, die Hoffnung trübende Schluß von der möglichen Verwandlung der gegenwärtigen göttlichen Gnade in künftigen Zorn in sich zusammen. An Stelle dessen lehrt der Apostel die Leser eine andere Form des Schließens. Dieser Analogieschluß der lebendigen, durch nichts beirrten Hoffnung ist folgender. Aus dem, was Gott an den Gläubigen bereits gethan hat, läßt sich mit zweifelloser Zuversicht ermessen, was er einstens noch an ihnen thun werde. Erwiesen aber hat er ihnen bereits die denkbar größte Liebe. Und zwar absolut Unwürdige waren es, denen sie zutheil wurde. Durch die Rechtfertigung haben dieselben einen (zwar nicht subjectiv sittlichen, aber doch objectiv sie Gott liebenswürdig machenden) hohen Werth vor Gott erlangt. Sollte nun nicht derartig qualificirten Subjecten das in Zukunft ihnen zugedachte göttliche Gnadengeschenk um so sicherer zutheil werden, als sie ja in der Gegenwart ein außer allem Verhältnis zu ihrem früheren sittlichen Werth stehendes Gut bereits schon erhalten haben.

Ist dieser Analogieschluß, wie nicht bezweifelt werden kann, von V. 5—11 durchgeführt, so fragt sich nun aber weiter, ob er schon mit V. 11 seinen völligen Abschluß erhalten, oder ob es der Apostel nicht für angemessen erachtet hat, denselben im Folgenden noch weiter fortzuführen, etwa zu dem Zwecke, um ihm noch eine größere Bündigkeit und Sicherheit zu verleihen und ihn gegen etwaige Instanzen unangreifbarer zu machen. In diesem Falle würde also mit V. 11 nicht ein Abschnitt schließen, und mit V. 12 ein neuer beginnen, sondern die angefangene Argumentation würde ohne Unterbrechung fortgesponnen werden. Daß dem wirklich so sei, dafür möchten schon im Voraus folgende Erwägungen ein günstiges Vorurtheil zu erwecken im Stande sein, das dann freilich weiter unten durch die specielle Durchführung zu einem sicheren Resultat zu erheben wäre.

Zunächst liegt auf der Hand, daß, formell die Sache betrachtet, der Apostel auch von V. 12—21 die Methode des Schließens mittelst Analogie beibehält. Und zwar ist es im Grunde genommen ein Gedanke, den er auf diese Weise zu immer klarerem Bewußtsein und schärferem Ausdruck zu bringen sich angelegen sein läßt. Es ist eine That Gottes in der Vergangenheit mit weitgreifen-

den Folgen, aus der er eine That desselben Gottes erschließt mit noch umfassenderen Folgen für die Zukunft. Also ganz der nämliche Weg des Argumentirens, den er im Vorhergehenden inne gehalten hat. Aber auch inhaltlich die Sache angesehen, zeigt schon ein oberflächlicher Blick auf die Terminologie: *ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι* (V. 17), *εἰς δικαίωσιν ζωῆς* (V. 18), *δίκαιοι κατασταθήσονται* (V. 19), *ἵνα βασιλεύσῃ . . . εἰς ζωὴν αἰώνιον* (V. 21), daß der Apostel zu Gunsten der künftigen Seligkeit, des eschatologischen Heiles, der messianischen Herrschaft der im Glauben Gerechtfertigten etwas zu erschließen sich bemüht. Vergleichen wir damit *τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* (V. 2), *σωθησόμεθα ἀπὸ τῆς ὀργῆς* (V. 9), *σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ* (V. 12), so scheint vor der Hand alles dafür zu sprechen, daß es sich hier, wie dort ganz um dasselbe handeln möchte, nämlich die wankende christliche Hoffnung betreffs der eschatologischen Seligkeit zu beruhigen und zu kräftigen. Gehen wir daher mit der Voraussetzung an die Erklärung der Tendenz von V. 12—21, daß der Apostel den im Vorhergehenden angesponnenen Faden des Gedankens keineswegs habe fallen lassen, sondern ihn nur weiter spinne, um ihn zu einer unzerreißbaren Kette zu formen, an welcher der Anker der christlichen Hoffnung gehalten wird: so thun wir nichts, wozu wir nicht in der aufgewiesenen Sachlage eine vorläufige Berechtigung hätten.

Daß endlich die mit V. 12 anhebende Gedankenreihe durch das *διὰ τοῦτο* in eine enge Verbindung mit dem Vorangehenden von dem Apostel habe gesetzt werden sollen, möchte ebensowenig einem Zweifel unterliegen. Nur sind wir leider nicht mehr im Stande nachzuweisen, in welcher Weise. Denn daß in V. 12 ein *ἀνανταπόδοτον* vorliegt, darüber ist man heutiges Tages fast allgemein einverstanden. Man hat sich freilich zugetraut, den vom Apostel zunächst nicht angefügten Nachsatz aus der weiter folgenden Deduction desselben zu ergänzen. Allein man darf hierbei doch nicht vergessen, daß, wenn dies auch, was den sachlichen Gehalt des Nachsatzes anlangt, gelingen mag, man trotzdem doch immer im Dunkeln bleibt, wie Paulus formell stilistisch ursprünglich habe fortfahren wollen. Deshalb können wir vor der Hand nur

darauf hinweisen, daß durch das διὰ τοῦτο das Folgende mit dem Vorangehenden in eine enge logische Beziehung habe gesetzt werden sollen; aber über das Wie können wir für den Augenblick gar nichts feststellen und vielleicht erst am Schlusse der Nachweisung der Tendenz des betreffenden ganzen Abschnittes selbst eine ungefähre Vermuthung aufstellen.

Der Apostel sagt nun also in V. 12: durch einen Menschen, der natürlich Adam ist, sei die Sünde in die Welt (d. h. in die jetzt von Menschen bewohnte tellurische Welt) eingetreten, und durch Vermittelung der Sünde der Tod. Allein nicht die einzelne Person des Adam war es, an welcher allein der Tod als eine neue kosmische Erscheinung zu Tage trat. Vielmehr bahnte sich derselbe von ihm aus den Weg zu allen Menschen, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον. Wie sind diese Worte zu verstehen? Nach der authentischen Erklärung, die der Apostel selbst gleich im Folgenden (vgl. das γάρ in V. 13) darüber gibt, können gar keine Zweifel über deren Sinn obwalten. Paulus stellt nämlich zunächst V. 13 die Thatsache hin: „denn bis zum Gesetz war Sünde in der Welt". Gegen diese Behauptung führt er gewissermaßen eine Gegeninstanz (δέ) auf, die sich aus seiner eigenen Theorie herleiten ließ, und welche dahin lautet, daß Sünde nicht zugerechnet wird, wo es kein Gesetz gibt (ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου; vgl. Röm. 4, 15: οὗ γὰρ οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις). Da es nun in der Periode bis zur Gesetzesoffenbarung kein Gesetz gab, so scheint damit die oben gesetzte Thesis wankend zu werden, daß damals schon Sünde in der Welt war. Allein die eingeführte Gegeninstanz erhält wiederum an der offenbar vor Augen liegenden Thatsache ein Gegengewicht (ἀλλ' V. 14), daß nämlich der Tod von Adam bis Moses selbst über die damaligen Menschen, die, als ohne Gesetz seiend, nicht, wie Adam, Uebertreter desselben sein konnten, eine ausnahmslose Herrschaft erlangt habe. Nun kann aber Tod ohne vorangegangene Sünde nicht gedacht werden, — das ist ein Axiom, das für den Apostel schlechthin feststeht. Demzufolge müssen auch in der Periode von Adam bis Moses die Menschen trotzdem Sünder gewesen sein, daß ihnen als nicht mit einem Gesetze Ausgerüsteten die Sünde nicht zugerechnet werden durfte. Wie ist dies

aber anders denkbar, als so, daß dieselben zwar nicht gestorben seien, weil sie individuelle Sünde begingen, subjectiv-bewußte, gesetzes-ungehorsame Sünder waren, wol aber der Tod doch deshalb über sie ohne Aŭsnahme herrschte, weil ihnen insgesamt Adams Sünde mitsamt seinem durch diese herbeigeführten Tod durch ein göttliches Strafurtheil (vgl. *κατάκριμα* V. 16) zugerechnet wurde, oder, wie dies der Apostel selbst ganz unzweideutig ausdrückt, weil sie durch des einen Menschen Sünde in den Stand von Sündern versetzt wurden (*ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν* V. 19) und somit durch des einen Uebertretung starben (*τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον* V. 15). Gerade insofern also, als von Adam auf die Gesamtmasse seiner natürlichen Abkömmlinge eine so mächtige, ihr Loos bestimmende Wirkung ausging, die außer Verhältnis zu dem stand, was sie selber proprio motu dabei thaten, ist er ein Typus des künftigen Adam (Christus), von dem ein Gleiches, freilich nach der entgegengesetzten Seite hin, gilt. Es ist also klar, der Tod drang deshalb zu allen Menschen hindurch, auf Grund dessen, im ursachlichen Zusammenhange damit, daß alle sündigten. Es sündigten aber alle, weil Adams Sünde zu ihnen hindurchdrang, indem Gott den Fehltritt Adams so intensiv strafte, daß seine Sünde allen seinen Nachkommen zutheil wurde. Die erste Thatsache also, auf die der Apostel hier hinweist, gehört der Vergangenheit an. Sie bestand in einem verhängnisvollen Acte des Anfängers der natürlichen Menschheitsgeneration. Er hat zur Folge den Tod der Gesamtheit seiner Nachkommen auf Grund seiner zu ihnen hindurchgedrungenen Sünde.

Mit diesem Factum stellt nun der Apostel V. 15 ein anderes in Parallele. Und zwar scheint er zunächst die Wirkung der That Adams unter einen Gesichtspunkt zu bringen, unter dem sie von dem, was von Christo herrührt, abweichend erscheint. Er sagt nämlich: mit dem *παράπτωμα* verhalte es sich nicht so, wie mit dem *χάρισμα*. Worin ist nun aber die in dem begründenden Satze (*εἰ γὰρ κτλ.*) hervorgehobene Differenz zu suchen? Etwa darin, daß auf der einen Seite ein *παράπτωμα* (Fehltritt), auf der entgegengesetzten eine *χάρις* (eine That huldreicher Liebe) sich findet? Unmöglich; denn daß die logischen Subjecte, von denen hier etwas

prädicirt wird, verschieden sind, ist ja schon durch deren differente Natur selber bedingt; nur das Prädicirte scheint die Differenz hervortreten lassen zu müssen. Aber auch in dem ἐπερίσσευσε kann die Ungleichartigkeit nicht liegen. Denn auf beiden Seiten sind es ja οἱ πολλοί, denen in reichlichem Maße das Eine oder Andere respective zum Unheil oder Heil zutheil wird. Und daß die πολλοί im zweiten Gliede numerisch mehrere seien, als im ersteren, ist weder durch das πολλῷ μᾶλλον, das sehr wol nicht die quantitative, sondern die logische Steigerung ausdrücken kann, gefordert, noch an sich denkbar. Denn offenbar war die Zahl derer, denen zur Zeit des Apostels die Gnade Gottes in Christo zutheil geworden war, eine unverhältnismäßig geringere, als die Zahl derjenigen, die auf Anlaß des Fehltrittes Adams bereits gestorben waren. Somit bleibt nichts übrig, als die Differenz darin zu setzen, daß die gläubige Logik mit viel größerer Zuversicht von der Gnade Gottes in Christo eine reichliche Einwirkung (es bleibt zunächst noch unbestimmt, worin diese bestehe) auf eine Vielheit von Individuen herzuleiten geneigt sein werde, als wie sie von dem Fehltritte des Einen einen unheilvollen Einfluß auf eine Vielheit deducirt.

Ist der Gedanke in V. 15 noch ein ziemlich allgemein gehaltener und deshalb noch wenig durchsichtiger, so gewinnt er in V. 16 schon größere Klarheit. Die Gegensätze treten hier schärfer hervor, die bisher noch mehr oder weniger verhüllte Differenz wird deutlicher formulirt. Der Apostel fährt also fort: Und nicht verhielt es sich mit dem Geschenk (δώρημα = χάρισμα oder δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰ. Χ. V. 15) so, wie es sich mit dem verhielt, was durch den Einen gesündigt habenden (Adam) dessen Nachkommen zutheil wurde. Denn das Strafurtheil (welches den Adam traf) wurde von Einem her zum Verdammungsurtheil, das Gnadengeschenk schlug von einer Vielheit von Uebertretungen her aus zum Rechtfertigungsurtheil. — Wir sehen also, der Unterschied besteht einmal darin, daß sich auf der einen Seite ein Verdammungsurtheil, auf der entgegengesetzten ein Begnadigungsurtheil findet. Beide Urtheile werden auf Veranlassung von vorangegangener Sünde gefällt. Nun ist es auf der einen Seite die Sünde Eines, die ein Urtheil empfängt, welches zum Verdammungsurtheil

ausschlägt; auf der anderen Seite eine Vielheit von Uebertretungen, die zu einem lossprechenden, rechtfertigenden Urtheil führt. Was ist hierbei bemerkenswerth, und inwiefern tritt jetzt deutlicher die im vorigen Verse constatirte Zuversicht der gläubigen Logik hervor? Insofern, als hier Gottes Gnade ein weit Ueberschwänglicheres thut, als Gottes Zorn. Daß Gottes Zorn den Fehltritt Eines zu einem Verdammungsurtheil für eine Vielheit ausdehnt, ist allerdings etwas Ungewöhnliches. Allein es findet hier doch immer noch eine gewisse Proportion zwischen menschlicher und göttlicher That statt. Viel auffallender dagegen stellt sich das Verhältnis auf der entgegengesetzten Seite. Strafte Gott schon das παράπτωμα Eines Menschen in so intensiver Weise, welches ungeheure Strafmaß hätte man dem bisher geltenden Kanon zufolge in Rücksicht auf die vielen hervorgetretenen παραπτώματα erwarten sollen! Allein hier tritt das gerade Entgegengesetzte ein; die vielen Uebertretungen werden gar nicht gestraft, im Gegentheil wird vollkommene Indemnität für sie proclamirt. Ein eclatantes Beispiel, wie unendlich größer die Gnade Gottes und deren Wirkung, als wie es der Effect seines Zornes gewesen ist.

V. 17. Nachdem somit Paulus die Ueberschwenglichkeit der Gnade Gottes im Verhältnis zu seinem strafenden Zorne durch etwas, was er bisher bereits gethan hat, in ein helles Licht gestellt, so hat er sich damit den Weg gebahnt und die Unterlage bereitet, auf der er den Schluß vollziehen kann, auf den er durch alle vorhergehenden Prämissen hintendirt. Daß Paulus nämlich von jetzt an für das zukünftige Los der Gläubigen etwas erschließen will, wird deutlich durch die Futurform, die jetzt zum erstenmal hervortritt (βασιλεύσουσι, vgl. V. 19: δίκαιοι κατασταθήσονται), angedeutet. Legen wir uns den Schluß, den der Apostel hier macht, in seine einzelnen Bestandtheile auseinander.

Wir werden zunächst daran erinnert, worin das κατάκριμα, von dem Paulus im vorangehenden Verse sprach, bestanden habe. Es war die Herrschaft des Todes, welche auf Veranlassung des Fehltrittes des Einen für dessen Abkömmlinge herbeigeführt wurde. Und zwar hebt Paulus noch mit Nachdruck hervor, daß gerade durch diese eine Person (διὰ τοῦ ἑνός) der Tod zu seinem Do-

minium gelangt sei. Auf der entgegengesetzten Seite finden wir die Subjecte, denen in Zukunft etwas zutheil werden soll, näher charakterisirt. Indem sie der Apostel als οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τὴν δωρεὰν τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες bezeichnet, ist klar, daß er diejenigen im Auge hat, denen nach V. 16 aus ihren Uebertretungen das göttliche δικαίωμα zu Gute kommt, die die Rechtfertigungsgnade im Glauben als ein Geschenk hinnehmen. Denn nur auf diese passive Hinnahme eines geschenksweise ihnen Gebotenen führt sowol das λαμβάνειν selbst, als der Hinblick auf die Subjecte, denen sie infolge der hier durchgeführten Parallelisirung gleichgestellt werden. Wie bei den Abkömmlingen Adams bis auf Moses am deutlichsten hervortrat, daß sie μὴ ἁμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ waren, sondern Sünder durch die ihnen zugerechnete Sünde ihres Stammvaters: so sind auch die unter dem Einflusse Christi Stehenden nicht Gerechte durch eigene (active) Gerechtigkeit, sondern nur durch fremde Gerechtigkeit, die sie im Glauben hinnehmen oder sich zurechnen lassen. — Was nun endlich das diesen Letzteren für die Zukunft in Aussicht Gestellte anlangt, so bezeichnet es Paulus als ein ἐν ζωῇ βασιλεύσειν. Dieser Ausdruck kann dem ganzen Zusammenhange gemäß und mit Vergleichung von 1 Kor. 4, 8 [a]) nur die künftige eschatologisch-messianische Herrschaft bezeichnen, die den Gläubigen einstens zutheil werden soll. Und zwar ist es auch auf dieser Seite eine Person, durch deren Vermittelung jene Antheilnahme am messianischen Reiche erwirkt wird. Dem einen Repräsentanten der Todesherrschaft tritt der eine Repräsentant der Lebensherrschaft gegenüber. Wie von jenem das βασιλεύειν τοῦ θανάτου in der Vergangenheit ausging, so wird durch diesen, der selber die ζωή (V. 10) und die βασιλεία (1 Kor. 15, 25) bereits besitzt, das βασιλεύειν ἐν ζωῇ vermittelt werden.

Der achtzehnte Vers, durch ἄρα οὖν angeknüpft, bringt die bis-

a) Die Korinther gebärdeten sich in ihrem weisheitstrunkenen idealistisch-libertinistischen Wesen, als wären sie bereits Mitglieder des eschatologisch-messianischen Reiches. Darum fragt sie der Apostel: χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσατε; und fährt fort: καὶ ὄφελόν γε ἐβασιλεύσατε, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὑμῖν συμβασιλεύσωμεν.



her schon genügend vorbereitete Parallele zu weiterem Abschluß. Im ersteren Gliede haben wir wiederum die bekannten Größen des *παράπτωμα* des Einen (vgl. V. 15 u. 17), das zum *κατάκριμα* (vgl. V. 16) ausschlägt. Und zwar sind hier die participirenden Subjecte, die früher als *οἱ πολλοί* charakterisirt wurden, als *πάντες ἄνθρωποι* bezeichnet. Nur im zweiten Gliede begegnen wir einem neuen Begriff. Es wird nämlich dem *παράπτωμα* des Einen gegenübergestellt das *δικαίωμα* des Einen, welches hier offenbar in einem verschiedenen Sinne von dem *δικαίωμα* V. 16 zu verstehen ist. Kann das *παράπτωμα* des Einen nur der Fehltritt Adams in der Uebertretung einer bestimmten, ihm von Gott gestellten *ἐντολή* sein, so dem entsprechend das *δικαίωμα* des Einen nur das dem göttlichen Willen schlechthin angemessene Verhalten Christi in seinem ganzen Leben und Sterben als eine Rechtsthat zusammengefaßt. Von diesem wird für alle Menschen eine *δικαίωσις ζωῆς* hergeleitet. Dieser Ausdruck ist ein prägnanter Terminus. Er kann nur eine rechtfertigende Thätigkeit Gottes bezeichnen, die die *ζωή* für die begnadigten Subjecte zum Effect hat. Nun gibt es aber im paulinischen Lehrbegriffe, wie eine doppelte *δικαίωσις*, so auch eine doppelte *ζωή*. Eine (ideale) Rechtfertigung im Diesseits (Röm. 3, 24 ff.; 4, 25) und ein (reales) *δικαιωθήσεσθαι* im Jenseits, *ἐν ἡμέρᾳ, ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων* Röm. 2, 13 u. 15 (vgl. *σωθήσεσθαι ἀπὸ τῆς ὀργῆς* Röm. 5, 9. 1 Kor. 4, 5; ganz deutlich erscheint Gal. 5, 5 die *δικαιοσύνη* als Gegenstand der Hoffnung [a])). Eine (ideale) *ζωή* in diesem (Röm. 6, 4; 8, 10) und eine (reale) *ζωή* im künftigen Aeon (1 Kor. 15, 22. Röm. 5, 10). Es fragt sich also, an welche *δικαίωσις* und an welche *ζωή* Paulus an unserer Stelle gedacht habe. Dafür, daß der Apostel die *δικαίωσις ζωῆς* nur im eschatologischen Sinne verstanden haben kann, spricht einmal schon diese eigentümliche Zusammensetzung, während er die ideale Rechtfertigung Röm. 4, 25 einfach *δικαίωσις* (ohne *ζωῆς*) nennt. Außerdem ist zu erwägen, daß bisher in unserem Briefe eine Gedankenreihe, in welcher die

---

a) *Ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα.*

ζωή als ideale hervorträte, noch nicht vorgekommen ist. Erst Kap. 6 u. 8 tritt dieser Begriff unter ganz anderen Bedingungen als ein neuer auf. Ferner legt dies der schon erwähnte eschatologisch-messianische Ausdruck ἐν ζωῇ βασιλεύσουσι des vorigen Verses ungemein nahe. Endlich wird dies außer allen Zweifel gesetzt durch den folgenden Vers, der, durch γάρ angeknüpft, nur als eine Erläuterung des vorangehenden anzusehen ist.

In diesem neunzehnten Verse nämlich, wo die Worte ausdrücklich gesetzt sind (nicht, wie in V. 18, zu ergänzen sind, obgleich nichts im Wege steht, daß man auch hier im zweiten Gliede ein Verbum im Futurum supplirt [a])), tritt der Gedanke des Apostels in größter Deutlichkeit hervor. Der Vergangenheit gehört an die παρακοή des Einen Menschen, durch die eine Vielzahl in den Stand von Sündern versetzt worden ist. Für die Zukunft wird erschlossen eine göttliche Rechtfertigungsthätigkeit, die durch den Gehorsam des Einen vermittelt sein wird. Ist aber hierbei etwa an die fort und fort in diesem Aeon bis zur Parusie Christi sich vollziehenden Rechtfertigungsacte Gottes zu denken? Schon der eigentümliche Ausdruck δίκαιοι κατασταθήσονται ist dieser Auffassung nicht günstig. Derselbe erinnert weit eher an das παραστήσεσθαι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ Röm. 14, 10 (vgl. 2 Kor. 5, 10) und führt sonach auf die Rechtfertigung beim messianischen Gericht als auf die gewöhnliche ideale Rechtfertigung. Aber abgesehen hiervon, wäre es nicht unbegreiflich, wenn Paulus mit so viel Aufwand von Kraft und Logik etwas den Lesern zu erweisen sich abgemüht haben sollte, was niemandem von ihnen zu bezweifeln in den Sinn kommen konnte? Denn, da sie selber bereits als Gerechtfertigte im idealen Sinne des Wortes von Paulus angesehen werden (Röm. 5, 1. 9. 11),

a) Also die Worte so faßt: „Demnach nun, wie es durch Eines Vergehen für alle Menschen zur Verdammnis kam, so wird es auch durch Eines Rechtthat zur Lebensrechtfertigung kommen.“ Aber auch wenn man im zweiten Gliede das Präteritum (ἐγένετο) beibehält, so kann dies nur das sogenannte praeteritum propheticum sein, welches die zukünftige Handlung als gewiß, schon so gut als geschehen setzt. Denn man mag δικαίωσις ζωῆς fassen, wie man will, der realen Thatsächlichkeit nach war sie in keinem Falle schon allen Menschen zutheil geworden. Man vgl. ἐδόξασε Röm. 8, 30.



wie konnte sich für ihn auch nur entfernt das Bedürfnis herausstellen, durch einen langen, durch so viele Mittelglieder hindurch geführten Analogieschluß ihnen nahe zu bringen, daß dasselbe, was ihnen bereits zutheil geworden sei, auch noch im weiteren Verlauf einer Vielzahl von Individuen geschenkt werden werde. Dies wäre hier etwas so Zweckloses und Abwegiges gewesen, daß es unmöglich statuirt werden darf, umsoweniger, als eine völlig andere Tendenz so unmittelbar in die Augen springt und das logische Verfahren des Apostels, das nach der gewöhnlichen Auffassung des ganzen Passus völlig im Sande verläuft, in das hellste Licht stellt. Ist nämlich die δικαίωσις ζωῆς, das βασιλεύσειν ἐν ζωῇ, das δικαίους κατασταθήσεσθαι, die ζωὴ αἰώνιος (V. 21) überall im eschatologischen Sinne von der realen Rechtfertigung am jüngsten Tage, an die sich das ewige Leben, die Theilnahme an der messianischen Herrschaft Christi im künftigen Aeon als unmittelbare Folge anschließt, zu verstehen, so gewinnen wir folgenden völlig deutlichen Einblick in den so verwickelt scheinenden Analogieschluß des Apostels. Wie wir uns aus der Analyse von Röm. 5, 1—11 überzeugt haben, war dem Apostel die Aufgabe gestellt, die Leser der Hoffnung zu vergewissern, daß sie als Gerechtfertigte auch am jüngsten Tage von dem sich dann offenbarenden Zornesgericht errettet werden würden, oder positiv ausgedrückt, daß ihnen dann das ewige Leben und die Mittheilnahme an der messianischen Herrschaft zufallen werde. Zu diesem Zwecke läßt Paulus die Leser einen Himblick thun auf die bisherige natürliche Menschheitsgeschichte und deren Resultat. Als dieses stellt sich ausnahmslose Todesherrschaft (V. 14. 17) dar. Woher stammt diese? Der Tod ist immer Frucht der Sünde. Der Grund der Todesherrschaft kann also nur die Sündenherrschaft sein (21). Woher rührt aber die allgemeine Herrschaft der Sünde? Von einer ursprünglichen verhängnisvollen That des Anfängers und Stammvaters der früheren Menschheitsgeneration. Adam ließ sich ein παράπτωμα, eine παρακοή, d. h. die bewußte positive Uebertretung eines göttlichen Gebotes, zu Schulden kommen. Für diese Sünde traf ihn die angedrohte göttliche Strafe in Gestalt des Todes. Aber die Strafe reichte weiter, als man nach gewöhnlicher Schätzung hätte glauben sollen. Sie erhielt durch ein göttliches Verdammungsurtheil eine Ausdehnung über alle Nachkommen Adams, nicht etwa

deshalb, weil diese die Urübertretung Adams freiwillig nachahmten und so jeder für sich den Tod als individuelle Strafe für eine spontan begangene individuelle Ungehorsamsthat acquirirt hätten, sondern deshalb, weil Adams Sünde durch eine göttliche Zornesoffenbarung über sie kam, deren Einfluß sie sich nicht erwehren konnten. Sie geriethen also unter die Todesherrschaft, weil sie unter die Gewalt der Sünde kamen. Dies Resultat ergibt sich am deutlichsten, wenn man die Menschheit von Adam bis Moses in der gesetzlosen Periode in's Auge faßt. Aber auch in der Zeit, wo das Gesetz vorhanden war, ist im wesentlichen die Sachlage keine andere geworden. Das Gesetz that der allgemeinen Sünden- und Todesherrschaft keinen Eintrag, sondern vermehrte nur die Uebertretung (V. 20). Gesündigt wurde während dieser Zeit ebensowol auf Grund der den damaligen Menschen zum κατάκριμα ausschlagenden Urübertretung Adams, wie in der gesetzlosen Periode. (Der einzige Unterschied könnte nur darin gefunden werden [a]), daß in der Zeit, wo das Gesetz zur Geltung gekommen war, dies Sündigen zugleich einen mehr subjectiv-bewußten Charakter erhalten habe, die unter dem mosaischen Gesetze Stehenden also mehr oder weniger ἁμαρτήσαντες waren ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ. Allein dies wäre in dem hier obwaltenden Zusammenhange eine Consequenz, auf die nicht weiter zu reflectiren ist.) Worauf es dem Apostel vor allem ankommt, ist die Constatirung der Thatsache, daß die universelle Todesherrschaft in der vorchristlichen Periode ihren Grund hat in der Zurechnung der Uebertretung Adams und seiner unzertrennlich damit verknüpften Strafe, nämlich des Todes.

Diesem ersten Adam mit seiner Uebertretung und deren für dessen Nachkommen durch Gottes strafenden Zorn herbeigeführten Folge stellt nun der Apostel den Anfänger einer neuen Menschheitsgeneration gegenüber. Auch bei dem zweiten Adam, Christus, fällt seine That schwerer in die Wagschale. Es ist dies seine Rechtserfüllung, Gerechtigkeitsthat, sein unbedingter Gehorsam bis zum

---

a) Obgleich Paulus in diesem Zusammenhange hiervon gar nicht redet. Nur eine Andeutung hierau könnte man in dem Ausdruck τὸ παράπτωμα V. 20 finden.

Tode am Kreuze, in welchem er der göttlichen Gerechtigkeit volles Genüge that. Aber auch hier kommt ganz ähnlich, wie beim ersten Adam, Christo nicht allein zu Gute, was jenem nicht allein zum Schaden geschah. Wie Adam nicht bloß für seine Person Sünder wurde und starb, so erhielt Christus nicht bloß für sich selber die göttliche Anerkennung seiner in seinem irdischen Leben bewiesenen Gerechtigkeit und als Lohn das ewige Leben und die Herrschaft über alles (vgl. Phil. 2, 9. 10). Vielmehr wurde zunächst Christi Gerechtigkeit die vermittelnde Ursache für alle die, welche durch den Glauben mit ihm in Gemeinschaft treten, daß auch ihnen Gerechtigkeit verliehen wurde. Und zwar war es hier Gottes Gnade, die gegen alle menschliche Berechnung den Glaubenden Christi auf Erden geleistete Gerechtigkeit zurechnete. Nun aber sind unzertrennliche Correlate, wie bei Adams Nachkommen Sünde und Tod, so bei Christi Angehörigen Gerechtigkeit und Leben. Nicht bloß bei beiden Stammhäuptern selbst zieht die eine Eigenschaft mit gottgeordneter Nothwendigkeit die andere nach sich, sondern auch in ihrer Uebertragung auf deren Nachkommen. Wenn also Adams auf alle seine Nachkommen übertragene (zugerechnete) Sünde mit unabweisbarer Consequenz ihrer aller Tod herbeiführte, so kann es gar nicht anders geschehen, als daß auch Christi den Gläubigen zugerechnete Gerechtigkeit mit eben derselben Folgerichtigkeit für sie alle Christi Leben nach sich ziehen werde. Oder richtiger ausgedrückt: die christlich-gläubige Hoffnungslogik, die sich von Gottes Gnade weit Größeres versprechen darf, als sie durch seinen Zorn ausgeführt sieht, getröstet sich mit zweifelloser Zuversicht dessen, daß Gott, wie er bereits in reichlicher Fülle den Gläubigen in der geschenksweisen Verleihung der Gerechtigkeit Christi die ideale Vorbedingung des (eschatologisch) ewigen Lebens verliehen habe, nun auch noch das Weitere hinzufügen werde, daß ihnen einst allen o h n e A u s n a h m e die reale Gerechtigkeit beim Endgericht als Bestätigung der bereits erlangten idealen und mit derselben das ewige Leben in der Antheilnahme an der göttlichen Glorie und die Mitherrschaft mit Christo in dessen Reiche geschenkt werde.

Ist der vorstehende Nachweis der Bedeutung und des Zweckes von Röm. 5, 12—21 der richtige, so liegt auf der Hand, wie fern der Apostel davon ist, in seinem durch strenge Folgerichtigkeit

der Gedanken ausgezeichneten Briefe an die Römer an irgend einem Punkte, wo sich neue Ideen nicht gleich zur rechten Zeit einstellen wollen, einen müßigen Moment zu benutzen, um dort eine Ablagerung von einer Anzahl bekannter und unbekannter „Lehren" vorzunehmen oder religionsgeschichtliche Abstractionen zum Besten zu geben. Vielmehr befriedigt Paulus, wie überall, so auch hier, ein durchaus concretes Bedürfnis praktischer Frömmigkeit. An unserer Stelle ist es die in Drangsalen leicht in's Schwanken gerathende Hoffnung der Gerechtfertigten, für die er das ewige, selige Leben mit um so größerer Zuversicht erschließt, als für das Bewußtsein des Apostels der Besitz des idealen Gutes eine sichere Bürgschaft, ein ausreichendes Unterpfand für die Erlangung des correlaten realen ist. Dies ist der eigentliche Kern der Beweisführung des Apostels. Die Mittel, mit denen er dieselbe zu Stande bringt, sind zum Theile aus der Rüstkammer der jüdischen Theologie entlehnt. Umsoweniger aber hätte man sich bei den endlosen Verhandlungen über unsere Stelle an diese Schalen halten, sondern zu dem hindurchzudringen sich bemühen sollen, was, aus der Umhüllung jüdischer Theologumenen herausgelöst, als substantiell-christlicher Wahrheitsgehalt sich klar herausstellt [a]).

---

a) Anmerkungsweise mag es uns gestattet sein, eine Hypothese darüber aufzustellen, wie der Apostel die V. 12 begonnene Periode möglicherweise hat zu Ende führen wollen: Deshalb (d. h. um deswillen, weil wir die Versöhnung empfangen haben), wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt hineingetreten ist, und durch die Sünde der Tod, und so zu allen Menschen der Tod hindurchgedrungen ist, auf Grund dessen, daß alle gesündigt haben, — so auch durch einen Menschen die Gerechtigkeit in die Welt hineingetreten ist, und durch die Gerechtigkeit das Leben: lasset uns der Hoffnung uns rühmen, daß auch das Leben zu uns allen hindurchdringen werde, auf Grund dessen, daß wir alle das Gnadengeschenk der Gerechtigkeit im Glauben hingenommen haben. — Diese Periode ist, wie auf der Hand liegt, ein stilistisches Monstrum und enthält außerdem den in dem besprochenen Abschnitte sich findenden Analogieschluß des Paulus weder in der Vollständigkeit, noch in der Klarheit und Schärfe, wie er dort vorliegt. Darum ist aber auch Paulus aus der Construction gefallen, und jede versuchte Reconstruction der abgebrochenen Periode ein Unternehmen von mehr als zweifelhaftem Werthe.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Ueber die Glaubwürdigkeit

der

Antwort Luthers: „Hie steh' ich, ich kann nicht anders, Gott helff mir, Amen."

Von

D. C. A. H. Burkhardt.

Die bekannte Antwort Luthers auf dem Reichstage von Worms gilt bis zum heutigen Tage als ein völlig zweifelloses Factum. Von Geschlecht zu Geschlecht hat sich der Wortlaut jener Antwort fortgepflanzt, das Kind der Volksschule, wie der gelehrte Theolog schließen ihre Schilderung von den Wormser Vorgängen übereinstimmend mit den Worten Luthers: „Hier steh' ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen." Auch auf dem Wormser Denkmal prangen diese Worte; niemand hat Grund gehabt, an der Wahrhaftigkeit derselben zu zweifeln. Und so bedurfte es auch für uns erst einer besonderen Anregung, ehe wir der obigen Frage näher traten. Die Enthüllung jenes Denkmals, vor welcher wir das Auftreten Luthers quellenmäßig festzustellen hatten, gab die Veranlassung zur nachstehenden Untersuchung.

Verfolgt man den Gang der Ereignisse auf jenem Reichstage nach den massenhaften Erzeugnissen der Literatur, so kann man nothwendiger Weise auf keinen Zweifel stoßen, daß Luthers Worte

so gesprochen worden sind, wie wir sie bis jetzt kennen. Denn ein Buch, das populäre, wie das gelehrte, folgt dem anderen; eine Kritik der Quellen wird selbst da vermißt, wo wir sie mit Recht erwarten sollten. Die Zweifel kamen uns erst durch eine eigenhändige Aufzeichnung Spalatins [a]), welche das Auftreten Luthers betrifft, und in welcher sich nur findet, daß Luther in ganz einfacher Weise seine Rede mit den Worten geschlossen habe: „Gott helfe mir, Amen."

Wir würden diesem Zeugnisse kein besonderes Gewicht beigelegt haben, wenn Spalatins Persönlichkeit nicht ganz vorzügliche Beachtung verdiente. Denn er war der Historiograph des ernestinischen Hauses, er wohnte den Verhandlungen jenes Reichstages bei und war tief in die Geheimnisse jener Tage eingeweiht. Es war höchst überraschend, solch ein Zeugnis zu sehen, das den geläufigen Darstellungen sich schroff gegenüberstellt.

Aber es liegt in der Natur und Wichtigkeit der zu erörternden Frage, daß wir das Zeugnis jenes Mannes doch mit einem gewissen Mistrauen betrachteten. In unserer ganzen Untersuchung haben wir geflissentlich dies Mistrauen aufrecht zu erhalten gesucht und unseres Wissens nichts unterlassen, was zur Stärkung der Zweifel an Spalatins Glaubwürdigkeit hätte verhelfen können. Es ist dies nicht geglückt, und wir müssen daher das Zeugnis Spalatins als glaubwürdig aufrecht erhalten und uns gegen die geläufige Ansicht erklären, daß Luther die Worte: „Hie steh' ich, ich kann nicht anders" gesprochen habe.

Es war natürlich, daß wir zunächst einer anderen authentischen Relation in einem fremden Archive habhaft zu werden suchten. Leider sind unsere Bemühungen in dieser Richtung völlig erfolglos gewesen. Es gibt, so weit sich auch die Nachforschungen erstreckten, kein Archiv, welches über unsere Frage Aufschluß geben könnte. Nur das Archiv zu Frankfurt a/M. bietet die trostlose Relation des Reichstagsgesandten, „daß man vor großem gedreng und gemurmel nit alle wort, auch zu zeyten nit den synne vnd [der] meynung [nach] verstanden habe". Und das Vaticanische Archiv zu

a) Weimar. Gesamt-Archiv, Reichstagsacten v. 1521.

Rom, welches uns vielleicht hätte belehren können, hat das Gesuch einfach zu den Acten gelegt und uns, wie manchem deutschen Forscher, die Frage zu beantworten gelassen: Non habemus aut non possumus?

So blieben für uns nur die gleichzeitig gedruckten Quellen von 1521 und etwa die übrig, welche aus jenen bis zu Luthers Tode entstanden sind. Die Zusammenstellung derselben, das Bemessen ihres historischen Werthes erschien als eine um so dringlichere Aufgabe, als wir im Laufe der Untersuchung zu wiederholten Malen, selbst in sonst ganz tüchtigen Arbeiten (z. B. Waltz, Der Wormser Reichstag von 1521 in den „Forschungen zur deutschen Geschichte" VIII, 1) der Meinung begegneten, daß die in Luthers Werken (Wittenb. Ausg. II. u. Jenaer Ausg.) sich findende Relation [a]) einer primären Quelle gleich zu achten sei. Nur weil diese in Luthers Werken steht, hat man sie als eine von Luther selbst verfaßte und daher ganz untrügliche Quelle angesehen. Dem ist nun aber nicht so. Denn hätte man sich bemüht, an der Hand der Panzer'schen Annalen und Wellers ergänzender Arbeit die gleichzeitig 1521 gedruckten Quellen ausfindig zu machen, so würde man eine ganze Reihe solcher Drucke gefunden haben, wie wir sie in Beilage A mit Angabe des Fundortes verzeichnet haben [b]). Unter diesen aber findet sich die Quelle A, und bei ihrer Vergleichung mit Luthers Werken würde man bald inne geworden sein, daß sie nicht allein schon im Mai 1521 [c]) erschienen war, sondern, daß sie auch die Quelle ist, auf welcher die geänderte Darstellung in Luthers Werken fußt.

---

a) Acta reverendi patris D. M. Lutheri Augustiani coram s. caesarea majestate principibus, electoribus et imperii ordinibus, in comitiis principum Wormatiae.

b) Nur die bei Panzer aufgezeichnete niederdeutsche Relation haben wir auf keiner Bibliothek finden können. Außerdem haben wir einen Originaldruck, der in dem 1528 erschienenen „regifter aller bücher und schriften D. Mart. Luth. A. 7[a]" unter dem Titel: „antwort für Keyserlicher M. zu Worms" verzeichnet ist, nicht finden können. Auf diesen machte uns Ph. Diez in Marburg, der Herausgeber des trefflichen Wörterbuchs zu Luthers Werken aufmerksam.

c) Denn Behus greift sie schon den 8. Juni 1521 an. Siehe Seidemann, „Hieronymus Behus und Luther auf dem Reichstage zu Worms 1521" in Niedners Zeitschrift 1851, S. 83.

Für uns ist es zunächst nun höchst wichtig, daß diese Quelle A von den Worten: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ nichts berichtet. Dieser Zusatz ist also innerhalb der Jahre 1521 und 1546 gemacht worden, wo man die Relation unter Benutzung des Druckes A in Luthers Werke einrückte.

Wenn nun diese Aenderung als eine wirkliche Verbesserung der Quelle A gelten soll, so wird viel darauf ankommen, ob dem D. Luther selbst die Autorschaft des Druckes A oder die Urheberschaft der Aenderung in seinen Werken zugeschrieben werden kann. Für beides finden sich keinerlei Beweise. Im Gegentheil spricht die ganze Fassung beider Schriftstücke gegen die Autorschaft Luthers. Es müßte auch in der That mit dem Wesen Luthers eine eigentümliche Aenderung vorgegangen sein, wenn er unmittelbar nach dem Wormser Reichstag einer Schrift verdächtig werden könnte, in welcher er von sich als pater reverendissimus spricht und in ruhmrednerischer Weise die Vorgänge für sich ausbeutet [a]). Das ist nicht Luthers Weise, am wenigsten in jenen Tagen; es ist ein gewaltiger Schritt, vom Glaubensmuth zu einem ekelerregenden Selbstlob überzugehen. Vergleiche man doch beispielsweise die einfache Darstellung, die er dem Grafen v. Mansfeld von Eisenach aus zusandte [b])! Der Katholik Cochläus freilich schlägt für sich Capital aus jener Darstellung. Er schreibt niemandem anders, als Luthern die Abfassung jener Schrift A zu [c]). Er ergötzt sich förmlich daran, wie Luther Wahres mit Falschem vermische und geflissentlich als Lobredner seiner selbst auftrete, die erste Person mit der dritten abwechsele, um an den bedeutungsvollen Stellen recht in den Vordergrund zu treten. Wie würde er die Stelle ausgebeutet haben, wenn Luther wirklich gesprochen hätte: „Hier stehe ich!“ Gewiß, Wahrschein-

a) Respondit D. M. et ipse latine et germanice: quamquam suppliciter, tacite ac modeste, non tamen sine Christiana animositate et constantia — pater clementissimus modestissime respondens. Wie fern lag es Luther, solcher Umstände zu gedenken: plerique casulas conscenderunt, studio visendi etc.

b) Auch gedruckt; Seidemann, Luthers Briefe VI. Sonst auch im Einzeldruck.

c) Cochlaei Commentaria, Fol. 32.

lichkeit hat dieses Wort nicht für sich, denn Cochläus selbst weiß in seinen achtundzwanzig Jahre später edirten Commentarien (mit unserer Quelle A übereinstimmend) zu erzählen, daß Luther nur die Worte gesprochen habe: „Gott helfe mir, Amen." Ist aber Luther wirklich der Verfasser des Druckes A, dann, bedünkt uns, hat das mit frischem Gedächtnis niedergeschriebene Protokoll gewiß mehr Wahrscheinlichkeit für die Glaubwürdigkeit, als das in seinen Werken, die nach seinem Tode die Presse verließen. Von letzteren kann zur Zeit niemand behaupten, daß er allein sie redigirt hat, oder daß Fremder Hände dabei thätig gewesen sind.

Für die Abfassung der Quelle A gibt es unseres Erachtens eine sehr einfache Erklärung; namentlich wie der Wechsel der ersten und der dritten Person eingetreten sein kann. Wir selbst haben seiner Zeit nachgewiesen, daß Luther eigenhändige Aufzeichnungen über sein Verhör gemacht hat [a]). Wir geben gern zu, daß er in erster Person von sich gesprochen, wie dies ja auch aus der in unserm Briefwechsel mitgetheilten Niederschrift erhellt. Aber nicht zugeben können wir, daß die ganze Fassung der Quelle A sein eigen sei. Ihre Darstellung wird sich zusammensetzen aus dem, was Luther selbst aufzeichnete, und aus dem Gewande, welches ein Anderer, vielleicht Spalatin oder Melanchthon [b]), der Quelle gaben. So erklärt sich alles, auch der lobrednerische Theil jener Schrift.

Wenn man aber auch zugeben muß, daß der Druck A die primäre Quelle ist, die für viele andere Relationen die Grundlage bildet, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß die anderen in Beilage A aufgeführten Quellen einer Prüfung unterstellt werden müssen. Wir schicken nothwendig voraus, daß man hierbei den im Reformationszeitalter üblichen Nachdruck in Rechnung stellen muß. Man hat genau zu prüfen, inwieweit die sich darbietenden Drucke Originalrelationen, oder inwieweit sie Nachdrucke sind. Man würde also

---

a) Burkhardt, Luthers Briefwechsel (ad a. 1521).

b) Vielleicht, denn es gibt nirgends einen Anhaltspunkt. Keinesfalls kann doch ein Grund sein, daß Melanchthon in seiner Historia de vita et actis rev. D. M. Lutheri (Ausg. v. 1549 u. 1553) die Quelle nach Fassung der Lutherwerke aufzuweisen hat.

zu völlig falschen Schlüssen gelangen, wenn bloß die Zahl, nicht auch die Qualität der Quellen das Urtheil bedingen sollten. Von den aufgeführten funfzehn gleichzeitigen Autoren weisen drei den Schluß der Antwort Luthers gar nicht nach, elf Autoren sagen, daß Luther (mit ganz geringen Abweichungen) die Worte: „Gott helfe mir, Amen“ gesprochen habe, während nur ein Autor die Antwort Luthers in der bekannten Form nachweist. Zieht man aber den Nachdruck, resp. die gegenseitige Benutzung der Quellen in Rechnung, so dürfen wir nicht von funfzehn, sondern nur von neun selbständigen Autoren reden [a]). Nach dieser Eintheilung zeigt sich, daß zwei den Schlußsatz nicht haben, sechs Schriftsteller: „Gott, helfe mir, Amen“, und nur ein einziger den Zusatz: „Ich kann nicht anderst, hie steh ich“ [b]) darbieten.

Auch dieses numerische Verhältnis spricht also für die Spalatinsche Fassung und stützt unsere ausgesprochenen Zweifel. Dessen ungeachtet steht unseren Ansichten nur die Quelle F gegenüber, welche den geläufigen Schlußsatz nur mit anderer Wortfolge aufweist, und wir sehen daraus, daß sich unmittelbar nach dem Reichstag wenigstens bei einem Schriftsteller die Meinung festgesetzt hatte, der man jetzt im allgemeinen huldigt.

Leider wissen wir nicht, so wenig, wie für die anderen Quellen, wer als Verfasser des Druckes F gelten kann, und wir müssen uns daher begnügen, aus Inhalt und Form auf die Glaubwürdigkeit des Autors zu schließen. Die Vergleichung des Textes mit Spalatins Relation im weimarischen Archive ergibt das sehr merkwürdige Resultat, daß Spalatins Arbeit ganz unzweifelhaft zu Grunde lag. Die Gleichheit beider Texte geht bei allen wesentlichen Abweichungen so weit, daß sogar die Absätze Spalatins eingehalten worden sind, und man nach einer oberflächlichen Vergleichung leicht geneigt sein könnte, in Spalatin selbst den Herausgeber wiederzufinden. Das ist aber bei den offenbaren Nachlässig-

a) Ursprünglich sind es acht Gruppen, wie aus Beilage B ersichtlich ist; da aber die vierte Gruppe zwei verschiedene Autoren nachweist, so müssen wir acht Gruppen und neun Autoren aufstellen.

b) Also wiederum eine andere Form, als die bisher geläufige.



keiten [a]) des Druckes F nicht möglich, und wir haben nach Lage der Verhältnisse allen Grund, zu bezweifeln, daß dieser Verfasser dem Reichstage selbst beigewohnt hat, sonst würde er wol nicht solcher thatsächlichen Unrichtigkeiten sich schuldig gemacht haben. Ob er sonach, der der einzige Vertreter des üblichen Schlußsatzes ist, vollen Glauben verdient, überlassen wir gern dem Einzelnen. Jedenfalls bleibt zu erwägen, daß er von der Originalrelation Spalatins abgewichen ist, der bis in spätere Zeiten sich treu blieb und auch in seinen Annalen [b]) wiederholt hat, daß Luther nur: „Gott helfe mir, Amen" gesprochen habe. Dieser Ansicht tritt aber auch in sehr bestimmter Weise der Verfasser des Druckes H bei, der ausdrücklich sagt, daß Luther unmittelbar nach seinem verweigerten Widerrufe die Worte: „Das helff mir Gott" ausgerufen habe.

Nun leugnen wir nicht, daß uns bei allen Zweifeln doch ein Moment sehr wichtig gewesen ist. Wenn man die Antworten Luthers in der Anlage A übersieht, so findet man hie und da den sehr merkwürdigen Zusatz: „Da bin ich". Wie, wenn dieser Zusatz nur dem Sinne nach wiedergegeben wäre und dem für echt geltenden Satze: „Hie steh ich" entsprechen sollte? Aber woher kommt dann die Berechtigung, noch weiter hinzufügen zu dürfen: „ich kann nicht anders", was von keiner glaubwürdigen Quelle dargeboten wird?

---

a) Nur die hauptsächlichsten Abweichungen:

Spalatin.	Quelle F.
nichts guts darausz erwachsen .	ynn dem Wormbs darausz erwachszen.
aynigen geperden.	eygner geberd.
darauf ich meyn beraytt.	darauff ich meyn bericht.
auf den andern artickel	auff den artickell.
mit beden vbeln	mit berden.
fur Irrige vnd entwichte	fur irrige vnd vor yrsall.
von der ler Christi	von der eer Christi.
eyn vustossige vnd vnpeyssige . .	vnfleissige vnd vnbyssige.
vnhaylsam vnd ferlich ist	vnheylsam vnd vnfridlich ist.
u. s. w.	u. s. w.

b) ed. Cyprian, p. 41. Die Annalen Cyprians werden sich in Gotha auf der Bibliothek befinden, wohin sie aus dem weimarischen Archive gekommen sind.

Die ganze Darstellung wird gezeigt haben, daß berechtigte Zweifel obwalten, die der Fachmann wenigstens in Rücksicht ziehen wird, ehe er den geläufigen Darstellungen über das Auftreten Luthers vollen Glauben schenken kann. Für uns liegt nach Beschaffenheit der Quellen kein Grund vor, diesen Glauben zu theilen. Vielmehr halten wir dafür, daß es natürlich war, zur Antwort Luthers Zusätze solcher Art zu machen, die zweifelsohne einen stärkeren Effect machen, als der einfachere, darum aber nicht minder schöne Schluß seiner Antwort. Wer aber an Gemachtes zu glauben fortfährt, sollte sich wenigstens klar werden, daß es immerhin ein Unterschied bleibt, ob Luther nach den allerdings zweifelhaften Quellen sein Ich in den Vorder- oder Hintergrund gestellt hat.

Unsere Abhandlung hat sich die Aufgabe gestellt, Zweifel anzuregen. Wir sind weit davon entfernt, zu glauben, unwiderlegbare Beweise für unsere Ansichten erbracht zu haben. Jedenfalls aber haben wir dargethan, daß die Forschung noch manches zu thun hat, ehe sie über den weltbewegenden Reichstag von Worms in volle Klarheit kommt. Bei weiterer Forschung über denselben würden wir z. B. auch inne werden, daß die Antwort Luthers: „Ich will eine Antwort geben, die weder Hörner, noch Zähne hat“ ebenfalls ungenau ist. Denn dieser Wortlaut schreibt sich nur aus seiner lateinischen Antwort her, die übersetzt allerdings so lauten kann. In deutscher Sprache, in der Luther bekanntlich auch seine Erklärung abgab, hat er nach dem unzweifelhaften Zeugnis Spalatins nur gesagt: „So will ich eyn vnstossige vnd vnpeyssige antwort geben.“ Das allein ist echt lutherisch. Und das sind Fragen, die sich uns nicht ausschließlich auf dem Wege archivalischer Forschung aufdrängen und lösen lassen, dazu reichen schon die gedruckten Werke Luthers hin, wenn man sich nur die Mühe geben wollte, zu sehen und dann prüfend und ohne Vorurtheil an solche Fragen heranzutreten.

Beilage A.

1. Gleichzeitige Einzeldrucke.

A.	Acta | et res ge|stae D. Martini Lutheri | in Comitiis Principū Vuor | macie Anno | MDXXI [1]).	Gott Helf mir Armen. Amen.
B.	Antwort D. Martini Lu.| vor | K. M. vnd Fürsten des Reychs auff ansuchung der bücher vndter seynem namen | auszgangen, so er gefordert | auff den Reichstagg gen | Worms. | MDXXI [2]).	Hat Martinus solchem nach eyn gutte eynfeltige woll vernemlich vnnd nicht vnnutz anthworth geben, gesagt, Neyn ich wils nit thunn.
C.	Doctor Martini Luthers offent|liche verhör zů Worms im Reychs|tag, Red vnnd widerred, am 17 tag | Aprilis, im jar. 1521. | beschehen. [3])	Hat nach den bekannten Worten: „vnhaylsam vnd ferlich ist" die Einrede des Officials, der Luther nur entgegnet: „Es mögen die Concilien irren, vft haben geirrt, das lygt am tag vft wils beweisen. Got kum mir zu hulf. Amen. Da bin ich."
D.	Ain anzaigung, wie | Doctor Martinus Luther zu | Wurms auff dem Reichstag eingefaren durch K. May. In	Der Official vermaint, es (das Concil) het nit geyrt, Luther sagt ja, vnd wolt sollichs beweysen. Mit dem hat der

[1]) 14 Blatt 4⁰ Berl. Bibl. Vgl. Panzer IX, 126. Nr. 182. v. d. Hardt II, 90. Panzer II, 26, Nr. 1158. In latein. Sprache abgefaßt.

[2]) 4 Blatt 4⁰ weimarische Bibliothek.

[3]) Titelblatt Luthers Bild mit der lateinischen Unterschrift: „Aeterna ipsa suae mentis simulachra Lutherus exprimit at voltus cera Lucae occidvos MDXXI." 6 Blatt 4⁰ Dresdener Bibliothek. Vgl. Panzer, Annalen d. deutsch. Lit. II, 25. Nr. 1154; 26, 1159. 1160. Von neuem abgedruckt bei Irmischer LXIV, 374. Sonst auch auf der Bibl. zu Wolfenbüttel, Th. 131, 2.

ayguer person verhört vn mit jm darauff gehandelt.[4])

E. Doctor Martini Luthers offentliche | verher zu Worms im Reichstag | vor Kais. Ma. Red vnd widerred, am 17 tag Aprilis, im Tausent Funffhundert vnd ainundzwainczigsten Jar.[5])

F. Die gantz handlung, szo mit dem Hochgelertē D. Martino Luther taglichen | dieweyl er auff dem Keyserlichen | Reychstag zu Wormbs geweſt, ergangen ist, auffs | kurtzeſt begriffen. | Item die geleytcz brieff D. | M. gegeben hyr yhnn auch begryffen seynt.[6])

G. Handlung, so mit doctor | Martin Luther | Vff dem Keyszerlichen Reichstag | zu Worms ergangen ist, vom anfang zum end | vff das kürczeſt begriffen. An die Fürsten vnd die | Ständ des Reichs zu Worms versamelet ein gemeyn zuschribung Doctor Martin | Luthers.[7]).

handel auff daz mal ain end gehabt.

Es mügen die Concilien irrn vnd haben geirt, dz ligt am tag vnd wils beweysen. Got kum mir zu hülff. Amen. Da bin ich.

Ich kan nicht anderst, hie steh ich, Gott helff mir, Amen.

Gott helff mir, Amen.

[4]) 4 Blatt 4° weimarische Bibl. Jedenfalls dasselbe, welches bei Weller (mit Titelholzschnitt, S. 211, Nr. 1823) angeführt ist. Auf dem weimarischen Exemplar fehlt dieses.

[5]) 4 Blatt 4° Titelholzschnitt Luther vor dem Kaiser u. s. w. Weimar. Bibl.

[6]) 8 Blatt 4° weimarische Bibliothek, Wolfenbüttel u. im german. Museum. Weller (S. 213, Nr. 1846) kennt nur die beiden letzteren Bezugsquellen.

[7]) 8 Blatt 4° Münchener Bibl., erste Seite Titelblatt, zweite Seite Luthers Bild. Weller, S. 213, Nr. 1844.

H. Römischer Kai. Mat. verhö|rung Rede vñ widerrede Doctor Martini Lu|thers Augustiner Ordens zu Witten|bergk in gegenwürdt der Chur|fürsten Fürsten vn Stenden| des heyligen Reichs auff | dem Reychstag zu | Wurmbs besche|hen. MD. 21 | Jare.[8])	. . . nicht zu widerrufen, vnd darauff endtlich bestehen wölle, vnd sprach darauff die worth: Das helff mir Gott.
I. Vf das Fürhalten so durch Kayserlich Maje|stat vnnd des hailigen Reichs versamleten| Churfürsten vnd stände. Dem hochgelerten Doc|tori Martino Luther ech durch des Reichs Redner | zu Wormbs erzelt. Ist disz sein personlich (zum| kürtzisten) begriffen antwort. Vnd nachgonds von wegen ainer antzal Edelleut. Ein kurtze | eroffnete Schrifft dabey gesetzt.[9])	got helff mir, Amen.
K. Ain anzaigung wie D. | Martinus Luther zu Wurms auff| dem Reichstag eingefaren durch K. M. In aygner person verhört vnd mit jm da|rauff gehandelt.[10])	Ganz, wie Quelle D: Luther sagt ja.
L. Die gantz handlung, so mit|	Got helff mir, Amen.

[8]) 6 Blatt 4⁰ Münchener Bibl., erste Seite Titel, zweite Seite leer, letztes Blatt ganz leer. Panzer II, 26. Nr. 1157. Weller, S. 216, Nr. 1879.

[9]) 4 Blatt 4⁰ Züricher Bibl., S. 2. 6. 7. 8 leer. Weller, S. 211, Nr. 1823. Panzer II, 27. Nr. 1163.

[10]) 4 Blatt 4⁰ Züricher Bibl., Titel: Luther (links: vor Kaiser und Reich). Letzte Seite leer. Stimmt mit Quelle D, der nur der Titelholzschnitt abgeht, und die andere Lettern hat.

dem hochgelerten Doctor Martino Luther täglichen, dweil er vff dem | Keiserlichen Reychstag zu Wurmbs | gewesʒt, ergangen ist, vffs | kürtzest begriffen.| Ein sendtbrieff von Do|ctor Martino Lutter nach seinem abscheid| von Wurmbs an die stendt des heiligen Reichs daselbst versam|let von Frydburg ge|schickt, im XXI jar | geschehen. [11])	
M. Doctor Martini Luthers offen|liche Verhör zu Worms im Reichstag | Red vnd Widerred. Am 17 tag | Aprilis Im jar 1521 | Beschehen.| Folgt das Bild Luther vor Kaiser u. Reich, worunter steht: Copia ainer Missiue. Doctor Martinus Luther nach sei|nem abschid zu Worms zu rugck an die Churfür|sten, Fürsten vn stend des Reichs daselbst | verschriben gesamlet hatt.| [12])	Got kum̄ mir zu hülff, Amen, da bin ich.
N. Romscher Key Maie|stat verhörung Rede vnd widerrede Do|ctor Martini Lut|ters Augustiner ordens | zu Wit-	Und sprach dar vff dyse wort: Das hälff mir gott.

[11]) 8 Blatt 4⁰ Züricher Bibl. Weller, S. 213, Nr. 1845.

[12]) 10 Blatt 4⁰ Züricher Bibl. Titelholzschnitt. Zweite und letzte Seite leer. Auch v. Scheurls Bibliothek in Nürnberg. Panzer II, 25. Nr. 1155. Weller, S. 216, Nr. 1877.

tenbergk, in gegenwürt der Churfür|sten, Fürsten vnd Stenden des heyligen Reychs, auff dem Reichstags zu Wurmbs beschähen. Im | jar MDXXI. [13])	
O. Doctor Martini Luthers antwort | auf Pfintztag, den 18 tag Aprilis im 1521 | vor Kay. Ma. vn den Churfursten | Fursten vnd andern vil der | stend des Reychs offenlich beschehen. [14])	Got kum̄ mir zu hulff, Amen. Da bin ich.
P. Doc. Marti | Lutheri Christiana et incōsternata Respō|sio Caesaree majestati, Principibus | et dominis Wormatie facta | Anno MDXXI | Sexto die | Aprilis | An iusta rati|one Martinus Lutherus reformationis | Tragoediam mouerit, doctum et eruditum cujusdam idyllion. [15])	Gott helff mir, Amen.

[13]) 4 Blatt 4°. Links Luther mit einem Vogel auf der Achsel in Einfassung, rechts in fast gleicher Größe der Kaiser in Einfassung; beide Bilder durch Randleisten von rechts und links und unten eingeschlossen. Züricher Bibl. Weller, S. 216, Nr. 1878.

[14]) 6 Blatt 4° Wolfenb. Bibl. Titel unvollständig erhalten, weil ausgeschnitten und aufgeklebt, letztes Blatt leer.

[15]) 6 Blatt 4°. Titel mit Randzeichnungen, einen Finger breit. Wolfenb. Bibl. Theol. 459.

Beilage B.

2. Quellengruppen.

Nr. 1. Quelle A. Die beste Quelle in lateinischer Sprache. Sie ist nicht identisch mit den von Waltz (Deutsche Forschungen VIII, 1. 34) angeführten acta reverendi patris.

Gruppe Nr. 2. Quelle C, E, M, bei Verschiedenheit der Ausstattung in der Hauptsache gleich.

Gruppe Nr. 3. Quelle D u. K, bei Verschiedenheit der Ausstattung identisch.

Gruppe Nr. 4. Quelle F, G u. L. Bis auf unwesentliche Aenderungen, Zusätze von Geleitsbriefen 2c. und Nachläßigkeiten der Quelle F, die anderen Schlußsatz: „Hier stehe ich u. s. w.“ hat, gleich.

Gruppe Nr. 5. Quelle H u. N. In der Hauptsache gleich. Nur hat N am Schluß einen kleinen Zusatz.

Gruppe Nr. 6. Quelle I u. O.

Nr. 7. Quelle B.

Nr. 8. Quelle P.

3. Quellengruppen-Aufeinanderfolge nach ihren Werthverhältnissen.

1. Quelle B von untergeordnetem Werthe. In sehr freier Weise gibt sie die Rede Luthers in deutscher Sprache wieder.
2. Quelle I gibt die Rede Luthers in deutscher Sprache, folgt in vielen Beziehungen der besten Quelle, hat aber am Ende den unwahrscheinlichen Passus: vnheilsam vn vnfridlich.
3. Quellen D u. K schildern die Vorgänge von Luthers Verhör bis zum Ende des zweiten Verhörs. Ungenau ist Luthers Berufung auf Wickleff und Huß.
4. Quellen C, E u. M, noch eingehender, mit unbedeutender Einleitung, enthalten die Namen der vorzüglichsten Anwesenden, Titel der vorgelegten Bücher, eine kurze Relation über das erste, eine eingehendere über das zweite Verhör. Von den übrigen Verhandlungen berichten sie nichts.
5. Quellen H u. N, nicht eingehender, ziemlich gleichen Werthes

mit den sub 4, geben einen kurzen Auszug der gehaltenen Reden und sagen: „Disz ist des gemeinen mans behaldt vnd Einnemendt Bericht, aber vnzweiffelichen werdeth gätzlichen dißе handlung in vorstendigerem furnomen mit warhafftiger ordnung gebracht werden.“ Der Inhalt führt bis zur vollendeten Verhandlung mit dem Erzbischof von Trier.

6. Quelle F, G, L, die besten deutschen Quellen. Doch F, wie in der Abhandlung eingehender dargestellt, am Schluß verschieden und durch Nachläßigkeit ausgezeichnet. Benutzt sind die Spalatinische Relation und die lateinische Quelle A.
7. Quelle P. Lateinische Quelle mit angehängtem Gedicht.
8. Quelle A. Lateinisch und am vollständigsten.

2.

Zu den evangelischen Berichten von der Auferstehung Jesu.

Die Weisung nach Galiläa.

Von

K. Graf,
Superintendent in Schallau.

D. David Strauß hat in der Schrift: „Die Halben und die Ganzen“ viel Gewicht darauf gelegt, daß die Confusion in den evangelischen Berichten über die Auferstehung Jesu für einen Jeden dann recht augenscheinlich werde, wenn man bedenke, daß die Jünger in dem Matthäus- und Markusevangelium (Matth. 26, 32 u. 28, 7. 10 u. Mark. 16, 7) die ausdrückliche Weisung nach Galiläa erhalten, und daß dagegen das Lukasevangelium berichtet, Jesus habe nach der Auferstehung den Jüngern befohlen, in Jerusalem zu bleiben (Luk. 24, 49), während das vierte Evangelium weder von der einen, noch von der andern Weisung etwas sage, sowie daß die Orte, an denen der Auferstandene seinen Freunden erschienen sein solle, ganz verschieden angegeben würden. Denn nach Matthäus und Markus hätten ihn zuerst in der Nähe des Grabes die Frauen gesehen, dann nach Markus und Lukas auf dem Wege nach Emmaus die zwei Jünger, dann nach Markus, Lukas und Johannes in Jerusalem selbst die versammelten Jünger, wobei wieder die Differenz stattfinde, daß 1) Johannes erzähle, bei dem Eintritt Jesu in den Kreis der Jünger am Abende des Auferstehungstages sei Thomas nicht zugegen gewesen (obgleich Lukas und Markus ausdrücklich von den „Elfen“ redeten), sondern Jesus sei erst acht Tage später auch von Thomas gesehen worden, während Lukas und Markus von einer zweimaligen Erscheinung in Jerusalem durchaus nichts wüßten, und 2) daß Johannes allein die Erscheinung am galiläischen Meer, und wieder Matthäus allein die auf einem Berge in Galiläa melde.

Es ist wahr, auf den ersten Blick könnte man fürchten, daß hier ganz unlösbare Widersprüche vorlägen; aber bei genauerer Prüfung wird sich doch zeigen, daß alle diese Widersprüche nur scheinbar sind, und daß die verschiedenen Nachrichten der einzelnen Evangelisten in den vollkommensten Einklang mit einander zu bringen sind, ja daß gerade die Darstellungsweise im vierten Evangelium keinen Zweifel an seiner Authentie mehr aufkommen läßt, weil diese johanneischen Berichte, wie auch sonst gewöhnlich, in manchem Einzelnen genauer sind, als die der Synoptiker, und sich selbst durch ihre innere Wahrheit als echt historisch documentiren.

Wenn man nämlich auf die Nachricht der Apostelgeschichte, daß Jesus nach seiner Auferstehung noch vierzig Tage lang mit den Jüngern verkehrt hat, recurriren darf — und daß dieses unzuläßig sei, hat D. Strauß, wie unten erörtert werden soll, durchaus nicht bewiesen —, so muß man hier, schon an sich, die Auskunft ganz unverfänglich finden, für die sich von jeher alle unbefangenen Exegeten entschieden haben, nämlich die folgende: Die Jünger sind, ehe sie der Weisung Jesu zufolge nach Galiläa gingen, noch bis zu Ende des Festes, also etwa acht Tage lang, in Jerusalem geblieben, und es werden mithin alle die Erscheinungen des Auferstandenen, von denen die vier Evangelisten erzählen, hier wirklich stattgefunden haben. Nach dem Aufenthalte in Jerusalem aber sind sie noch ungefähr vier Wochen lang mit Jesu in Galiläa zusammen gewesen; und da ist geschehen, was die Evangelien des Matthäus und Johannes, sowie die Apostelgeschichte erzählen, bis sich endlich kurz vor der Himmelfahrt alle wieder, natürlich einer (allerdings nicht besonders erwähnten) Anweisung Jesu zufolge, in Jerusalem zusammenfanden, wo sie den von Lukas (24, 49) berichteten Befehl, nun vorläufig in der Stadt zu bleiben, erhalten haben.

Zur höchsten Wahrscheinlichkeit, ja zu völliger Gewißheit wird diese Annahme erhoben, wenn man Folgendes in Betracht zieht:

1) Da Jesus seine guten Gründe hatte, sich nach der Auferstehung nicht mehr öffentlich in Jerusalem zu zeigen, und da er doch mit seinen Jüngern noch immer viel vom Reiche Gottes zu reden hatte (Act. 1, 3), so mußte er allerdings thun, was er ihnen schon vor dem Antritt seines Leidens angekündigt hatte (Matth.

28, 32), nämlich er mußte ihnen die Weisung nach Galiläa geben. Denn dort konnte er ungestörter, als in Jerusalem, mit den Jüngern zusammenkommen, zumal da diese hier doch nur als Gäste zur Herberge, also wol auch in verschiedenen Stadttheilen und wenigstens nicht in einem Hause wohnten. Aber so erklärlich darum auch die Weisung nach Galiläa sein muß, so ist doch

2) nicht zu verkennen, daß dieselbe nicht so gemeint sein konnte, als sollten sich die Jünger nun sofort, und wol gar noch am Auferstehungstage selbst, auf den Weg nach Galiläa machen. Denn — abgesehen von den vielerlei Möglichkeiten, die sich dafür denken ließen, daß die Jünger verhindert waren, so vorzeitig aufzubrechen, — so wäre es ja eine Gesetzwidrigkeit gewesen, mitten im Feste eine so bedeutende Reise anzutreten, wie es nach den damaligen Verhältnissen die von Jerusalem nach Galiläa immerhin war. Das Fest aber dauerte sieben Tage, und der letzte war (wie nach Joh. 7, 37 auch am Laubhüttenfeste) gleich dem ersten der herrlichste, war also ordnungsgemäß noch in Jerusalem zuzubringen. Wollte man aber hierauf etwa einwenden: Jesus konnte sich und die Seinigen doch wol von der Beobachtung des Gesetzes in dieser Beziehung ebensogut dispensiren, wie er dies hinsichtlich vieler anderen Dinge (der überstrengen Sabbatsfeier, des Händewaschens vor dem Essen u. dgl.) in der That öfters gethan hat: so ist ferner zu erinnern, daß es doch in Galiläa das größte Aufsehen erregt haben würde, wenn die Jünger und übrigen Freunde Jesu noch mitten im Feste, also gegen alle Gewohnheit und Sitte, zurückgekommen wären, und daß ja, allen sonstigen Anzeichen nach, Jesus ein solches Aufsehen gerade vermeiden wollte. Es läßt sich daher gar nicht anders denken, als daß die Weisung nach Galiläa so gemeint und ausgedrückt war, wie hier vorausgesetzt wird, nämlich daß die Jünger nach dem Feste in Galiläa mit ihm zusammenkommen sollten, daß es aber die Evangelisten bei ihren Berichten nicht für nöthig gehalten haben, über etwas, was sich für sie als selbstverständlich darstellte, noch eine besondere Bemerkung beizufügen.

Diese Ansicht sucht D. Strauß nun freilich damit abzuschneiden, daß er die Bedeutung des Präsens (προάγει) in Matth. 28, 7 und Mark. 16, 7 so viel als nur irgend möglich preßt und also

die lutherische Uebersetzung: „er **wird** vor euch hingehen u. s. w.“ für falsch erklärt. Er faßt jenes Wort vielmehr in der Bedeutung: „er hat sich bereits dahin auf den Weg gemacht“ und findet hiernach die Erzählungen des Johannes von den späteren jerusalemischen Erscheinungen des Auferstandenen ganz unvereinbar mit jener Angabe der beiden ersten Evangelisten. Ja, diese Auffassung könnte noch dadurch an Scheinbarkeit gewinnen, daß sowol bei Markus wie bei Matthäus neben dem Präsens *προάγει* das Futurum *ὄψεσθε* geschrieben steht. Aber hiergegen braucht bloß ganz einfach daran erinnert zu werden, daß das Präsens ebensogut, wie es in lebhafter Darstellung als Praesens historicum sehr oft die Bedeutung des Präteritums hat, auch die eines Futurums haben kann, namentlich wenn, wie in unserem Falle, der Sprechende oder der Schreibende tiefer erregt ist. Den schlagendsten Beweis dafür haben wir gleich in der Auferstehungsgeschichte selbst, nämlich Joh. 20, 17. Hier sagt der Auferstandene zu Maria Magdalena auch im Präsens: *ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου κτλ.*, obwol nicht daran zu denken ist, daß der Evangelist hiermit die Himmelfahrt als etwas Gegenwärtiges oder doch augenblicklich Erfolgendes habe bezeichnen wollen. Wenn also Strauß in unserer Stelle für die hier angenommene Erklärung das in Matth. 26, 32 allerdings geschriebene *προάξει* für nothwendig erklären wollte, so müßte in dieser johanneischen auch statt *ἀναβαίνω* das Futurum *ἀναβήσομαι* erwartet werden. Ueberdies aber dürfte ja, wenn einmal die Bedeutung der Tempora so zu pressen wäre, wie Strauß will, nach seiner Erklärung (Jesus habe sich damals schon auf den Weg gemacht gehabt) nicht das Präsens *προάγει*, sondern der Aorist *προήγαγεν* geschrieben stehen. Dagegen läßt sich's wiederum recht gut erklären, warum Matthäus und Markus in den fraglichen Stellen (28, 7 u. 16, 7) trotz des folgenden *ὄψεσθε* nicht (nach 26, 32) *προάξει*, sondern *προάγει* geschrieben haben. In Matth. 26, 32 nämlich ist das *προάγειν εἰς Γαλιλαίαν* noch als ein in **weiterer** Zukunft liegendes betrachtet worden — es mußte ja erst noch das Leiden und Sterben, sowie die Auferstehung vorausgehen — daher das Futurum: *προάξω*. In Matth. 28 und Mark. 16 dagegen ist jenes *προάγειν* als ein ganz nahe bevor-

stehendes gedacht, — Neues sollte vor demselben nicht mehr geschehen — daher das Präsens: *προάγει*, während das Futurum *ὄψεσθε* etwas erst nach dem *προάγειν*, also später Eintretendes, bezeichnen soll, so daß sich's mit demselben hier auf gleiche Weise verhält, wie 26, 32 mit dem *προάξω*.

Hiernach hätten wir uns nur noch mit der Schwierigkeit auseinanderzusetzen, die Strauß darin finden will, daß Lukas — im Widerspruch mit den übrigen Evangelisten — erzähle, Jesus habe seinen Jüngern die ausdrückliche Weisung gegeben, in Jerusalem zu bleiben, also gar nicht nach Galiläa zu gehen. Er beruft sich dafür auf Luk. 24, 49, wo Jesus unmittelbar vor seiner Himmelfahrt gesagt hat: *ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει, ἕως οὗ ἐνδύσησθε δύναμιν ἐξ ὕψους.* Denn, so behauptet er, aus dem ganzen Wortlaut des vierundzwanzigsten Kapitels gehe hervor, „daß Lukas diese Weisung und die Himmelfahrt noch am Auferstehungstage vor sich gehen lasse." Die Auskunft, daß Jesus nach der Darstellung der Apostelgeschichte erst vierzig Tage später jenen Befehl gegeben haben könne, sei ganz unzuläßig. Man dürfe nämlich den einen Evangelisten nicht aus dem andern erklären wollen und ebensowenig die Meinung einer früheren Schrift desselben Verfassers aus der einer späteren, weil ja der Schriftsteller unterdessen seine Meinung geändert haben könne.

Nun liegt es zwar auf der Hand, daß dieses Strauß'sche Axiom auf nichts weniger als auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen kann. Allein wir dürfen es in diesem Falle getrost gelten lassen und werden den scharfsinnigen Kritiker doch, gerade mit seinen eigenen Waffen, schlagen können. Wir brauchen uns nämlich bloß auf das sechszehnte Kapitel des Markus zu berufen, indem wir dieses, wie Strauß will, lediglich mit sich selbst, ohne Beiziehung irgend eines Fremden, erklären. Denn wenn Lukas die Weisung, in Jerusalem zu bleiben, und die Himmelfahrt noch auf den Auferstehungstag zusammengelegt haben soll, weil er in Kap. 24 einen mehrere Tage umfassenden Zeitunterschied für die da erzählten Ereignisse allerdings nicht ausdrücklich gemacht habe, und weil mit einer Berufung auf die Apostelgeschichte eben nichts zu beweisen sein soll: so müssen wir betonen, daß auch Markus gerade so in

Kap. 16 keine bestimmten chronologischen Angaben gemacht hat, aus denen hervorginge, daß in diesem einen Kapitel Thatsachen, die auf ganz verschiedene Tage fielen, zusammengefaßt seien. Es heißt da vielmehr, nachdem V. 2 gesagt ist: *λίαν πρωῒ τῆς μιᾶς σαββάτων* und dann V. 9: *πρωῒ πρώτῃ σαββάτου*, V. 12 bloß ganz unbestimmt: *μετὰ δὲ ταῦτα*, hierauf V. 14 nicht viel genauer: *ὕστερον*, und endlich in V. 19 wieder ohne nähere Zeit- oder Tagesbestimmung: *μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς*. Folglich müßte man nach der Strauß'schen Behauptung auch sagen können: gerade wie Lukas, lege auch Markus die Auferstehung Jesu, seine verschiedenen Erscheinungen und seine Himmelfahrt auf einen und denselben Tag zusammen, so daß mithin von einem Aufenthalte in Galiläa, wie er nach Matthäus und Johannes stattgefunden haben soll, gar keine Rede sein könne. Aber warum hat denn nun Strauß nicht wirklich so argumentirt? Offenbar deswegen, weil Mark. 16, 7 geschrieben steht: *προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν*. Daraus aber geht doch ganz unwidersprechlich hervor: der Bericht des Markus, wie wir ihn ohne alle genauere Unterscheidung von verschiedenen Tagen vor uns liegen haben, erzählt dennoch Thatsachen, die unmöglich auf einen einzigen Tag zusammengefallen sein können, sondern als summarischer Bericht faßt er ohne nähere chronologische Bestimmungen die Ereignisse eines längeren Zeitraums kurz zusammen. Denn es wäre ja geradezu eine Ungereimtheit von dem Evangelisten gewesen, wenn er V. 19 hätte angeben wollen, daß die Himmelfahrt noch am Auferstehungstage geschehen sei, während er doch V. 7 erwähnt hätte, daß Jesus den Jüngern die Weisung nach Galiläa, wo sie ihn sehen sollten, gegeben habe. Deswegen wird man nun aber auch den von Lukas in Kap. 24 gegebenen Bericht als einen solchen summarischen anerkennen müssen, und die Erklärung desselben in chronologischer Beziehung aus dem ersten Kapitel der Apostelgeschichte ist mithin nicht bloß zuläßig, sondern sogar nothwendig. — Indessen, selbst wenn wir die Aufschlüsse in der Apostelgeschichte, die uns alles erklären, nicht hätten, so könnten wir doch wenigstens über den oben erwähnten summarischen Charakter des vierundzwanzigsten Kapitels des Lukas nicht in Zweifel sein, sondern

aus diesem Kapitel selbst den Beweis dafür liefern, daß es einzelne Data aus einem viel längeren Zeitabschnitte, als einem einzigen Tage, zusammengestellt habe, und daß es nur eben der Kürze halber die genaueren Angaben, an welchem Tage das eine und an welchem späteren das andere Ereignis stattgefunden habe, unterlasse. Man sehe zunächst V. 34 an. Hier läßt der Evangelist die versammelten Jünger denen, welche von Emmaus gekommen waren, mit aller Bestimmtheit sagen, „der Herr sei Simoni erschienen", während er doch in seiner eigenen Erzählung (V. 1—12) dieser Erscheinung mit keinem Worte Erwähnung gethan hat, selbst da nicht, wo er berichtet (V. 12), daß Simon auf die Nachricht der Frauen zum Grabe gegangen sei und dasselbe untersucht habe. Der summarische Charakter unseres Kapitels leuchtet aber auch ebenso deutlich aus der V. 29 stehenden Bemerkung ein: „Es will Abend werden, und der Tag hat sich geneigt." Denn da hierauf Jesus mit in das Haus gegangen sein und an der Abendmahlzeit theilgenommen haben soll, worauf die „Zwei" erst wieder nach Jerusalem zu den „Elfen" gegangen waren, so würde doch an diesem Tage offenbar keine Zeit mehr zu der Himmelfahrt gewesen sein, die doch ohne die Angabe, daß sie an einem anderen Tage geschehen sei, gleich darauf berichtet wird. Es wird dies um so augenscheinlicher, als V. 36—43 noch erzählt ist, wie Jesus vorher selbst noch bei den Jüngern (also schon in später Nacht) eingetreten sei und vor ihnen gegessen habe. Oder sollte Strauß vielleicht meinen, dies passe gerade ganz vortrefflich; — denn wenn Jesus sich im Dunkel der Nacht unvermerkt von den Jüngern weggemacht habe, so sei die Entstehung des Himmelfahrtsmythus desto leichter zu erklären? — Nach allem Bisherigen könnte man sich also wol versucht fühlen, den Vorwurf, den Strauß den Hengstenberg'schen Erklärungsversuchen gemacht hat, auf ihn selbst anzuwenden, nämlich daß er, indem er durch eine ganz unhaltbare Erklärung des Lukasberichtes Widersprüche zu schaffen sucht, die in der That gar nicht vorhanden sind, sich selbst die Windmühlen aufbaut, die er hernach für erschreckliche Riesen ausgibt. In dem fraglichen Falle ist das wahre Sachverhältnis ganz einfach dieses: Wie Matthäus und Markus berichten (was aber Lukas und Jo-

hannes der Kürze halber und als etwas an sich für die Auferstehungsgeschichte Unwesentliches übergangen haben), ließ Jesus am Auferstehungstage den Jüngern die Weisung nach Galiläa geben, wo sie ihn — selbstverständlich — nach dem Feste treffen sollten; also war der Herr, nachdem die ersten acht Tage noch in Jerusalem zugebracht waren, in Galiläa einige Wochen bei den Jüngern; am vierzigsten Tage nach der Auferstehung hatten sich aber alle nach Jerusalem zurückbegeben, und hier erhielten nun, wie Lukas berichtet, die Jünger den Befehl, bis zur Ausgießung des Geistes in der Stadt zu bleiben.

Lassen sich mithin bei dieser Auffassung alle evangelischen Berichte zu einem ganz harmonischen Gesamtbilde vereinigen, so wird sich auch aus der Art und Weise, wie das vierte Evangelium seine Berichte abgefaßt hat, nämlich ohne daß hier der Weisung nach Galiläa Erwähnung gethan wird, zeigen lassen, daß eine solche Darstellung nicht von einem im zweiten oder dritten Jahrhundert schreibenden Fälscher, sondern nur von einem Augen- und Ohrenzeugen, d. h. von dem Apostel Johannes herrühren kann.

Es ist zu dem Ende hier vor allem davon Act zu nehmen, daß das vierte Evangelium, wie niemand mehr in Abrede stellt, ursprünglich mit Kap. 20 geschlossen, daß es also bei seiner ersten Erscheinung bloß davon erzählt hatte, wie der Auferstandene in Jerusalem von seinen Freunden, am Auferstehungstage selbst und acht Tage darauf, gesehen worden ist. Angenommen nun, das Evangelium sei, wie Strauß und Genossen wollen, erst zu Ende des zweiten Jahrhunderts oder noch später verfaßt worden, und seine Erzählungen in Kap. 20, wie Jesus der Maria Magdalena, dann den versammelten Jüngern und schließlich auch dem Thomas erschienen sei, gehörten in das Reich der bloßen Visionen und der dichtenden Sage: so müßte man voraussetzen, daß der sonst so umsichtige und vorsichtige Fälscher hier überaus unbesonnen zu Werke gegangen wäre. Denn wenn es ihm darauf ankam, die merkwürdigen und sinnvollen Aussprüche, die in den drei letzten Schilderungen des zwanzigsten Kapitels enthalten sind, und von denen die anderen Evangelien nichts haben, an den Mann zu bringen, so hätte er den Schauplatz dafür doch ebensogut nach Galiläa, als

nach Jerusalem, verlegen können. Nun waren aber doch zu Ende des zweiten Jahrhunderts die synoptischen Evangelien und die Briefe des Apostels Paulus schon allgemein in den christlichen Gemeinden bekannt; es war also aus diesen auch bekannt, daß Jesus nach der Auferstehung seinen Jüngern die Weisung nach Galiläa gegeben hatte; ja, da diese Weisung im Matthäusevangelium zu wiederholtenmalen erwähnt ist, und da die von Paulus in dem allgemein als echt anerkannten ersten Korintherbriefe (15, 6) erwähnte Erscheinung des Auferstandenen vor mehr als fünfhundert Brüdern von jeher für identisch mit der von Matthäus (28, 16—20) erzählten anerkannt worden war, so hätte ein Fälscher alle Ursache gehabt, als Schauplatz der von ihm erdichteten Erzählungen nicht Jerusalem, sondern Galiläa zu wählen.

Hierzu kommt aber, und dies dürfte von der allerentscheidendsten Bedeutung sein, daß nun in dem (unserem vierten Evangelium später angehängten) einundzwanzigsten Kapitel Jesus mit den Jüngern doch wirklich in Galiläa ist, aber daß von dem Verfasser auch nicht ein Wort über den Grund, warum, oder über die Art und Weise, wie diese Veränderung des Schauplatzes stattgefunden hat, gesagt ist.

Denn, den nichtapostolischen Ursprung des Evangeliums vorausgesetzt, so sind doch hinsichtlich der Entstehung dieses letzten Kapitels nur zwei Fälle möglich: entweder der pseudonyme Verfasser der ersten zwanzig Kapitel hat späterhin auch dieses letzte Kapitel angehängt, oder es hat dies in noch späterer Zeit ein Anderer gethan. In beiden Fällen aber wäre es durchaus nicht denkbar, daß sich der eine oder der andere Verfasser hätte entschließen können, die plötzliche Veränderung des Schauplatzes mit gar nichts zu motiviren.

Derjenige nämlich, der die zwanzig ersten Kapitel als Pseudojohannes verfaßt hätte, würde entweder für seine späteren Erdichtungen den nämlichen Schauplatz, wie für die früheren, beibehalten haben, wenn er sich eben aus diesen oder jenen Gründen nichts daraus gemacht hätte, daß er mit seinen Erzählungen im zwanzigsten Kapitel theilweise von den Angaben der Synoptiker abgewichen war, ja, wenn er vielleicht sogar einen entscheidenden Grund für diese Abweichung gehabt hatte; oder, wenn er später doch vielleicht gefunden hätte, daß diese Abweichung gar zu auffallend er-

scheinen und die Glaubwürdigkeit seiner Erzählungen verdächtig machen könnte, und wenn er deswegen auf den Gedanken gekommen wäre, den früheren Fehler dadurch so viel als möglich wieder gut zu machen, daß er noch einige Scenen, die er auf das galiläische Gebiet verlegte, hinzudichtete, so würde er die Wahrscheinlichkeit derselben bestimmt dadurch zu erhöhen gesucht haben, daß er durch irgend eine Andeutung den Grund, warum der Schauplatz nun ein anderer sei, bemerklich machte.

Wollte man aber gar annehmen, daß ein Anderer, als der Verfasser der ersten zwanzig Kapitel, das letzte hinzugefügt habe, so erhebt sich das Bedenken, daß dieser hätte befürchten müssen, sich auf der Stelle als Interpolator zu verrathen, wenn er seine Erzählungen nach Galiläa verlege, während doch weder im zwanzigsten, noch in einem früheren Kapitel auch nur die geringste Spur davon zu finden sei, daß Jesus nach der Auferstehung noch einige Zeit habe in Galiläa zubringen wollen. Ein solcher würde also erst recht darauf Bedacht genommen haben, den Leser über diese Abweichung zu verständigen; und die aus dem Matthäus- und Markusevangelium bekannten Aussprüche Jesu hätten ja dazu die allerbequemste Handhabe dargeboten. Mithin darf mit guter Zuversicht behauptet werden: während wir, was als bereits nachgewiesen betrachtet werden darf, in jedem Abschnitt des vierten Evangeliums die sichersten und unverkennbarsten Merkmale seiner Authentie an demjenigen haben, was da geschrieben steht (wenn's oft auch ganz gleichgültig scheinende Kleinigkeiten sind), so muß hier die Authentie aus dem, was nicht geschrieben steht, erschlossen werden.

Denn da Johannes, wie jetzt gar nicht mehr bestritten werden kann, durch sein Evangelium die Berichte der drei synoptischen Evangelien theils ergänzen und vervollständigen, theils berichtigen und erklären wollte (was u. a. bei der Erzählung von dem Wandeln Jesu auf dem See ganz unverkennbar ist), und da er eben deswegen nichts von demjenigen, was diese nach seiner Auffassung ganz vollständig angegeben hatten, in seinem Evangelium wieder erzählt hat: so konnte er sich im zwanzigsten Kapitel ganz unbedenklich auf die Erscheinungen des Auferstandenen in Jerusalem beschränken, ohne

eines galiläischen Aufenthaltes und einer Weisung nach Galiläa auch nur Erwähnung zu thun; ja, da er gerade in Bezug auf die jerusalemischen Erscheinungen die synoptischen Berichte — man denke an den Auftritt mit Thomas! — nicht genau genug fand, so mußte ihm daran liegen, gerade über diese einen vollständigeren und specielleren Bericht zu geben. Als er sich nun aber in seinem höheren Alter — nachdem sich das Geschick des Petrus, mit dem er so eng verbunden gewesen war, auf eine für ihn tief erschütternde Weise erfüllt hatte — unwiderstehlich gedrungen fühlte, den besonders auf jenes Geschick des Petrus bezüglichen Nachtrag zu seinem Evangelium zu schreiben, den wir im einundzwanzigsten Kapitel haben: da war seine Seele, wie sich leicht denken läßt, viel zu voll und zu bewegt von der Erinnerung an jene Scene bei dem See von Tiberias und an das blutige Ende seines Mitapostels, als daß er, eben bei dem ausschließlichen Interesse an der Sache, daran gedacht hätte, um der dereinstigen Kritik willen die Veränderung des Schauplatzes noch besonders zu motiviren. Er brauchte dies aber auch in der That gar nicht zu thun, da er wußte, daß die Weisung nach Galiläa aus den anderen, älteren Evangelien allgemein bekannt war; und so begnügte er sich mit der schlichten Uebergangsformel (21, 1): *μετὰ ταῦτα.*

Ist aber das letzte Kapitel, wie jedem Unbefangenen bei einem tieferen Eingehen auf seinen wunderbar herrlichen Inhalt einleuchten muß, gerade als das Hauptsiegel zu betrachten, durch welches die Echtheit des ganzen vierten Evangeliums documentirt wird, so dürfte, recht erwogen, ein gar nicht zu verachtender Beweis für dieselbe in dem Umstande zu finden sein, daß dies Evangelium die Weisung nach Galiläa gar nicht ausdrücklich erwähnt, aber doch aus jenem galiläischen Aufenthalte eine der bedeutendsten Begebenheiten berichtet, und zwar mit der überzeugenden, ja überwältigenden Macht innerer Wahrheit.

Recensionen.

1.

Conrad von Heresbach und der clevische Hof zu seiner Zeit, nach neuen Quellen geschildert. Ein Beitrag zur Geschichte des Reformationszeitalters und seines Humanismus von **A. Wolters**, Pfarrer zu Bonn. Elberfeld 1867. VII u. 276 SS. 8°.

Reformationsgeschichte der Stadt Wesel bis zur Befestigung ihres reformirten Bekenntnisses durch die Weseler Synode. Von **A. Wolters**, Pfarrer zu Bonn. Bonn 1868. 477 SS. 8°.

In dem prächtigen Büchersaale der hiesigen Hofbibliothek weilt man mit besonderem Vergnügen bei den Miniaturen, die die Gebetbücher einiger lothringischen Fürsten schmücken. Die Gestalten der heiligen Geschichte und Legende, die von so vielen großen Kirchenbildern uns ansprechen, erscheinen hier verkleinert im engen Rahmen eines Buchstabens, dennoch in gleicher Schönheit, Bedeutsamkeit und Anmuth. Man bewundert die fromme Auffassung, die Zartheit der Ausführung, die Geduld der Künstlerhand. Von solchen kleinen Führern geleitet, versetzt man sich gern wieder in die wohlbekannte geweihte Vorzeit. — Die Reformationsgeschichte der Stadt Wesel kann man eine Miniatur des größten Ereignisses der deutschen Kirchenhistorie nennen. Alle Stadien des Geisterkampfes bewegen sich auf dem Boden einer kleinen Stadt, im Winkel des clevischen

Herzogtums, an uns vorüber. Es geschieht in lebendiger Anschaulichkeit und urkundlicher Wahrheit. Beides fehlte den früheren Darstellungen dieser Ereignisse. Ein gutes Stück Roman hatte sich in die clevische Reformationsgeschichte eingeschlichen. Sie bedurfte einer gründlichen Revision an der Hand der Acten und Urkunden; die peinlichste Controle mußte Facta und Fictionen sondern. Das vorliegende Buch bietet sie dar. Vollständig, ein- für allemal, hat es die Arbeit gethan. Was sie erheischte, besitzt der Verfasser. Er ist vertraut mit den kleinsten Einzelheiten der rheinländischen Kirchengeschichte, bis auf die Lebensläufe längst vergessener Pfarrer. Seine umfassende Kenntnis ruht theils auf zahlreichen in Deutschland und Holland erschienenen Werken, theils auf Urkunden, wie sie Privilegienbücher, Rathsprotokolle, Briefschaften bilden. Die historische Luft in Archiven und Bibliotheken athmet er mit Vorliebe ein. Beharrlich verfolgt er literarische Spuren und geht mit großer Geduld den Wurzeln der Ereignisse nach. Nichts darf fehlen, wodurch das Verständnis des Gegenstandes gewinnen könnte. Schritt für Schritt sollen wir in ruhiger Bedächtigkeit den langsamen Fluß der Ereignisse begleiten, auch weniger Bedeutendes um des Zusammenhanges willen nicht übersehen, bis wir bei der Weseler Synode anlangen. Ihr Gedächtnis möchte das Buch erneuen, ihre Geschichte und Vorgeschichte vergegenwärtigen in perpetuam rei memoriam!

Weit werden wir zurückgeführt in die Vergangenheit der getreuen Stadt Wesel, die steif und fest auf ihrem Rechte steht. Mit frischen Farben tritt das politische Leben der Bürger vor uns hin, die von ihren gnädigen, lieben Herren, den Herzogen von Cleve, das Privilegium erlangt hatten, daß die Fürsten innerhalb der Mauern keine bleibende Wohnung nehmen durften. Daneben waltet reich und mächtig das katholische Kirchentum mit einträglichen Wunderbildern und lebensfrohen Heiligendiensten. Eine Fülle sorgfältig gewählter Züge sprechen seine Blüte und seinen Verfall aus. Vielfache Reibungen zwischen Rath und Geistlichkeit zeigen die Erschütterung der alten Auctorität. Die Erbitterung des Volkes gegen den verkommenen Clerus suchte und fand reichliche Nahrung. Man sagte: Wäre Abel ein Priester gewesen, so hätten ihn die Geschwo-

rimen sicher des Brudermordes schuldig gefunden. Den todtkranken kirchlichen Organismus hofften die Humanisten zu heilen, freilich nicht solche, die vor dem Sanctissimum die ewige Lampe auslöschten und vor Plato's Bilde anzündeten. Doch gab es ja auch andere, die dem Heiland Kleider auf den Weg breiteten, über die er seinen Einzug halten sollte. Sie waren die Aerzte, von denen der Herzog Johann III. von Cleve die Genesung der Kirche hoffte. Er meinte, es komme nur darauf an, die Universalmedicin recht anzuwenden, die der große Erasmus bereite. Niemandem traute er dafür eine glücklichere Hand zu, als dem Erzieher seines Sohnes, Conrad von Heresbach. Dieser merkwürdige Mann hat die Arbeit seines Lebens daran gesetzt, Christentum und Humanismus, Protestantismus und Katholicismus zu versöhnen. In Basel als Gehülfe des Erasmus beschäftigt, Lehrer des Griechischen in Freiburg, Doctor des Civilrechts in Ferrara, nachdem er das rigorose und schreckliche Examen bestanden, Student des Hebräischen in Padua, um mit den Propheten in ihrer eigenen Sprache zu verkehren, Herausgeber des Strabo, Lehrer des Prinzen Wilhelm, war er das theologische Orakel des Herzogs, der geistige Mittelpunkt des Hofes. Eine Kirchenspaltung widerte ihn nicht weniger an, als der Fortbestand des Kirchenverderbens. Es galt beidem zu wehren. Er rieth dem Fürsten zu Reformen, die dem Lande den Segen der Reformation gäben und die Reformation selbst ersparten. Aufrichtig glaubte er an diese Quadratur des Zirkels, während die Aufklärer und Diplomaten am Hofe die Vorschläge belächelten und als Nothbehelf förderten, bis der Sturm der evangelischen Bewegung vorüber sei. Die Theologie des Ja und Nein leitete das Kirchenregiment. Donnernde Monitorien des Herzogs geboten dem Rathe in Wesel, sich so zu halten, daß man's spüre, die Ketzerei sei abgeschafft. Gleichzeitig klagte eine Kirchenordnung im Stile Hadrians VI. über die Kirchenunordnung. Sie gebot die klare Predigt des Wortes Gottes ohne Neuerung und Schelten und die unentgeltliche Spendung der Sacramente; ob des Wortes Gottes im Sinne der Augustana oder des heiligen Thomas, blieb unentschieden. Begreiflich, daß der fürstliche Regent der Kirche bald gestehen mußte: obwol er befohlen, wie dem Irrtum und der Zwietracht begegnet

werden solle, verliefen die Dinge in noch größerem Unverstand und Widerwärtigkeit. Aber die Einsicht, er rolle den Stein des Sisyphus, kam ihm nicht. In Wesel hatte man sie, sobald entschieden Evangelische, wie Adolf von Clarenbach und der Bürgermeister von Bert, entschieden Katholischen, wie dem Pfarrer D. Fürstemberg, die Spitze boten. Der römische Theolog verhöhnte die dogmatisirenden Rathsherren, hielt ihnen Rohigkeiten und Schandthaten des evangelisch genannten Gesindels vor, frohlockte bei dem Gebot des Herzogs, die Lutryaner zu strafen, zu verbrennen, zu köpfen und zu ersäufen, und tröstete sich der Zusage: nie sollten im clevischen Lande zwei Kirchen geduldet werden. Der Rath war nicht gemeint, die ihm zugemuthete Collegenschaft mit kirchlichen Schwindlern, Abenteurern und Narren anzuerkennen. Er unterschied Rauch und Flamme. Aus der Augustana hatte er sich die großen Glaubensfragen beantwortet, zu ihren Aussprüchen das Amen in seinem Herzen gefühlt. Als eine herzogliche Visitation das Ja des Wortes Gottes durch ein Vielleicht verdrängen und die Seligkeitspunkte als wissenschaftliche Probleme behandeln wollte, entrang ihr der Rath durch ein muthiges Entweder-oder so große Concessionen, daß die Stadt als eine Schülerin der Augustana gelten konnte. Die Bluthochzeit zu Münster machte sie nicht untreu. Unerfüllt blieb die Hoffnung der Katholiken: es möge jetzt allen, die der Lutheraner Fähnlein trügen, gezeigt werden, wie man mit Ketzern fertig werde. In dem Falle des neuen Jerusalem waren viele münsterische Elemente Wesels untergegangen, ihren verborgenen Resten versagte der Rath Rauch und Feuer in der Stadt. Heresbach achtete die Fürsten verbunden, den Sieg über den Radicalismus dadurch zu feiern, daß sie veralteten Misbräuchen, Gaukeleien und Träumereien der falschen Priester mit christlichen, gesetzlichen, bürgerlichen Anordnungen entgegenträten. Als sein Zögling den Thron bestieg, benutzte er die Gunst des Herzogs, seinen Einfluß als Geheimerath, die evangelische Gesinnung des Kanzlers Olisleger, um rascheren Schrittes vorwärts zu kommen. Unter Iman Ortzen von Seeland und dem Freunde Melanchthons, Busch, bewegte sich das kirchliche Bauen und Zerstören in schnellerem Tempo. Das Abendmahl verdrängte die Messe, der deutsche Psalmengesang die

Horen; auch in die Klosterkirchen drang der Umsturz, nicht aufgehalten durch einige arme Nonnen, die gern alles treu beim Alten erhalten hätten. Es schmerzte auch den Herzog, daß man es so über den Haufen werfe; er sandte Prediger voll Pietät für das gute Alte. Aber diese fanden solche Eintracht unter der weiblichen Bürgerschaft, daß sie, am Erfolge verzweifelnd, gern den Ehrenwein als Abschiedstrunk nahmen. Stärker regten sich die Anhänger der alten Kirche, als Carls V. Hand Wesel fühlbar wurde, nachdem er dem Herzog von Cleve Geldern, dem Kurfürsten von Cöln Land und Leute genommen hatte. Doch den Evangelischen kam eine erwünschte Kräftigung durch vertriebene Walonen, die den französisch-reformirten Protestantismus als heiliges Erbgut mitbrachten und 1545 in eigenem Bekenntnisse aussprachen, für dessen Vertheidigung sie kein Martyrium scheuten. Das Interim schien es zu bringen. Doch entzog sich die Stadt den harten Forderungen des Kaisers durch fügsamen Anschluß an den Landesherrn. Die herzoglichen und kaiserlichen Tendenzen auf kirchlichem Gebiete gingen weit auseinander. Von Carl mishandelt, dem Kaiserhause nahe verbunden, Schwager Johann Friedrichs des Bekenners, wollte der Herzog Wilhelm der großen katholischen Restauration seine Reformpläne nicht opfern; so blieb die Gegenreformation ein schwacher Versuch. Einige Pfarrer und Schulmeister mußten fliehen. Ihren katholischen Nachfolgern fehlte Glaube und Begeisterung für den alten Glauben. Den Einfluß Plateans konnten sie nicht hemmen. Unbekümmert um das liebliche Interim, in dem das Wort des Herrn Jesu gedreht werde, als sei es ein Wort des Pfaffen vom Kahlenberge, lehrte er nach der Augustana ohne Kirche und verwaltete die Sacramente ohne Altar. Die Messe ward in leeren Gotteshäusern gehalten, falls sie nicht dadurch gehindert wurde, daß der Priester den Kanon aus dem Missale gerissen fand. Die Stadt ließ nicht nach, um Erhaltung des ganzen Abendmahls zu bitten, entschlossen, so es nicht mit dem Willen des Fürsten gehe, möge es ohne ihn gehen; Gottes Ordnungen könne kein Fürst ändern, für sie solle man leiden, was Gott beliebe. Der Augsburger Religionsfriede gab, was man wünschte, aber den vollen Kirchenfrieden nicht. Auch Wesel ward in den großen Streit der Lutheraner und

Philippisten gezogen. Eine muthige und kraftvolle Partei erhob die Fahne der unveränderten Augustana, um durch sie die Lehreinheit und die Lehrreinheit zu retten. Nur zu Luthers Füßen und unter Luthers Aegide schien ihr die evangelische Kirche sicher. Ihr Haupt war in Wesel der gelehrte Bürgermeister van Groen. Diesen Führer führte Heßhusius, der mit großartigem Heroismus sein Alles dem Worte Luthers geopfert hat. Durch seine Verwandten beeinflußte er die Landsleute. Die Walonengemeinde weckte sein Mistrauen. Sie ward gezwungen, sich in den Burgfrieden des Augsburger Bekenntnisses zu begeben, falls sie in Wesels Mauern bleiben wollte. Da drohte die Pest des Calvinismus. Trümmer der Londoner Fremdengemeinde schleppten sie ein. Das Aeußerste war von Menschen zu befürchten, deren Pfarrer ein Schüler Calvins, deren Berather, Tröster, Regent der Reformator von Genf war. Der Rath besorgte, diesen Märtyrern nicht gewachsen zu sein, wenn er sie sich als Gemeinde constituiren lasse; die eben mit Mühe und Noth in die rechte Bahn gelenkten Walonen sollten sie nicht anstecken, verstärken, zur Opposition reizen. Daher gebot er den Fremden, sich zu den städtischen Pfarrern zu halten, mochten sie auch von den deutschen Predigten kein Wort verstehen. Nur so war eine Controle möglich. Die Geistlichen wurden mit der Inquisition der im Punkte der Sacramente Verdächtigen beauftragt. Unheilbare hatten binnen drei Tagen die Stadt zu verlassen. Die Engländer, in der Schule der Leiden gestählt, waren weniger fügsam, wie die Walonen. Sie hatten Verfolgern getrotzt, die Gottes armes, verjagtes Volk zwingen wollten, vor Hunger seine eigenen Finger zu essen. Die Ordonnanzen des Raths von Wesel schreckten sie nicht. Als sie Bekenntnisfreiheit forderten, holte der Rath Melanchthons Gutachten ein. Er bat für die armen Christen um Erbarmung, ohne ihre eigentümlichen Lehren zu billigen. Weil hier eine Differenz offenkundig war, verhallte auch die Fürbitte. „Ihr unterschreibt, im Brote sei der Leib Christi, oder ihr zieht von dannen, keine andere Wahl.“ Die Flüchtigen pilgerten nach Frankfurt. So war die Krankheit verschwunden mit den lasterhaften Sacramentsverächtern, die ganze Wagen voll fremder Meinungen mitgebracht hatten. Doch für die Zukunft mußte man sich vor-

sehen. Sporadische Fälle nicht streng lutherischer Lehre bezeugten die Infection der Luft. Heßhusius konnte von Luthers Abendmahlslehre sagen, was Carl V. von der Messe: „Wer sie mir nimmt, raubt mir mein Herz.“ Das mysterium tremendae majestatis sah er nur in Luthers Dogma bewahrt. Mit ihm fürchtete er die ganze reine Lehre, ja den Helden Gottes selbst zu verlieren. Wo sie fest stand, war das Heiligtum gesichert, wußte man doch, wer ganz gewiß verdammt sei. Wohin sein Einfluß reichte, trug er die Begeisterung für das lutherische Abendmahl. Seine Vaterstadt, hoffte er, werde allen Ketzereien entfliehen, wenn sie sich dieses Kleinod durch ein neues Bekenntnis sichere. Er sah den Wunsch erfüllt, als sein Schwager Groen die confessio Wesaliensis durchsetzte, ein Palladium des Luthertums. So schien das dreifache Elend seiner Vaterstadt erspart, Lehrirrtum, Glaubenserkrankung, Verdammnis. Der Rath unterschrieb das Bekenntnis für die Bürgerschaft. Die Walonen wollten die ausschließliche Lehrregentschaft Luthers nicht anerkennen. Ihre Opposition stärkte alle, die sich am summarischen Verfahren der Lutheraner stießen. Vergebens entschieden Marbach, Mörlin, Chemnitz: die Confession sei so schriftgemäß, daß sie ändern den Abfall von Gottes Wort einschließe; nähmen die Fremden sie nicht an, und würde der Unkrautsame weiter in der Stadt ausgebreitet, so möge der Rath bedenken, was für eine grausame Barmherzigkeit es sei, um Fremden zeitliche Ruhe zu schaffen, die eigenen Bürger und Nachkommen ewigem Verderben zu opfern. Calvin hatte gewarnt, durch Annahme der Confession Gottes Wahrheit zu verleugnen. Also sind die Berathenen Calvinisten, rief Heßhusius. Sie dulden, hieß ihm Calvinisten und Lutheraner uniren, die doch geschieden seien, wie Aufgang vom Niedergang. Durch die Macht seiner Persönlichkeit wollte er Luthers Sache retten und eilte nach Wesel, um den Ehrsamkeiten auf dem Rathhause die tiefgründigen, unbegreiflichen Artikel deutlich zu machen. Schwerlich fand er gelehrige Schüler. Conciliatorisch aufzutreten, war nicht seine Sache. Als theologischer Imperator hatte er einen bösen Ruf. Man kann denken, wie schneidend er Halblutheraner verdammte, wie er seinem Zorne über Melanchthons Abfall Luft machte. Nichts lag ihm daran, die Pietät gegen Luthers Gehülfen

zu verhöhnen, die Trauer um des Meisters Tod zu kränken. Damit stieß er freilich auch bei seinen Treuen an. Sie vermochten es nicht, über dem schwankenden, irrenden Melanchthon das große Werkzeug Gottes zu vergessen, über dem Freunde Calvins den Autor der Loci. „Er sei mir wie ein Heide und Zöllner“ wollte auch Heßhusius' Schwager nicht sagen. Zugeständnisse hätte der Held des Luthertums Laien, Verwandten nie gemacht. Ein Bruch erfolgte. Die Confession fiel. Der Confessor erlebte den Schmerz, den eigenen Schwager mit calvinischem Gifte befleckt zu sehen. Daß er in einem Privathause seiner kleinen Herde gepredigt, ward der Anlaß, ihm die Stadt zu verbieten. Ungebeugt, unerschüttert, blieb er des Glaubens, daß Gottes Wort und Luthers Lehr' vergehen nun und nimmermehr. An dem Votum von Majoritäten, und seien es ganze Länder, hing ihm die göttliche Wahrheit nicht. Seine Anhänger wurden nicht ohne Gewaltthaten aus Wesel vertrieben. Die Stadt wandte sich zur Variata. Melanchthon bestieg die Kathedra, die er bald Calvin abzutreten hatte. Als Alba Scharen von Niederländern vertrieb, wies sie Wilhelm von Oranien nach Wesel, das seit Jahren allen verjagten frommen, aufrichtigen Christen ein Asyl gewähre. Die hier geborgenen Reformirten wollten die daheim und draußen zerstreuten Glaubensgenossen in einen kirchlichen Organismus zusammenfassen und ihnen eine Centralbehörde schaffen. Sie erstrebten die Selbstregierung der Einzelgemeinden durch Presbyterien und die bleibende Zusammenfassung und Gesamtleitung durch Synoden. Während das Schwert noch über ihren Häuptern schwebte, hielten sie am 3. November 1568 die Synode von Wesel. Zweiundsechszig Geistliche und Weltliche nahmen daran Theil. Grundlinien über Bekenntnis, Verfassung, Gottesdienst wurden gezogen, damit, wenn es bei günstigerer Zeit zur Berufung einer Synode käme, nur noch die weitere Ausführung des Baues zu verhandeln sei. Man ging aus von den presbyterialen Einrichtungen der ausländischen Kirchen, für die Genf Muster geworden war, daneben berücksichtigte man die specifisch niederländische Form, die die walonische Gemeinde sich gegeben hatte. Sehr besonnen, heilsam, in Nebensachen Freiheit gewährend sind die Rathschläge. Ernst wird auf die unentbehrliche Kirchenzucht gedrungen, dringend

die kirchliche Unterweisung in Bibelstunden empfohlen. Man ist überrascht durch die gewünschte Herstellung des Instituts der Diakonissen. Von den modernen Requisiten der Presbyterialverfassung findet sich nichts. Das Treiben des unverschämten und unbedachtsamen Volkes soll von der Pfarrwahl ausgeschlossen bleiben. Erschrecken muß der liberale kirchliche Parlamentarismus vor dieser Constitution. Dennoch geht durch die Verhandlungen der Synode eine merkwürdige Klage über die Aeltesten. Die Synodalen müssen überaus schmerzliche Erfahrungen in dieser Richtung gemacht haben. Anmaßendes Einmischen in rein geistliche Angelegenheiten, herrschsüchtiges Meistern der Pfarrer wird gerügt. Man unternimmt es aber nicht, das Institut der Aeltesten gründlich umzugestalten und die heillose Vermischung von Pfarramt und Laienthätigkeit unmöglich zu machen. Die Synodalbeschlüsse wurden 1571 von der Synode der niederländischen und ostfriesischen Kirchen angenommen und 1574 zu Dortrecht bestätigt und ausgebildet. Die deutsche Gemeinde zu Wesel nahm die Ordnungen der Niederländer an. Von da breitet sich die reformirte Kirche im westlichen Deutschland aus, eine Pflanzschule ernsten kirchlichen Sinnes und bibelfester Frömmigkeit.

Es ist nicht möglich, die zahlreichen, durchweg neuen Details hervorzuheben, durch welche das Buch den Kenner der Reformationsgeschichte fesselt, oder die Urkunden zu registriren, die ihm beigegeben sind, unter denen das Protokoll des Conventes den ersten Platz verdient. Nach dem einzigen in's Gravenhaage aufbewahrten Manuscripte ist es abgedruckt und vom Herausgeber mit Uebersetzung und Noten begleitet. Diese zeugen, wie die ganze Arbeit, von der Gewissenhaftigkeit der Forschung und der Geduld der Liebe, von dem historischen Talente und der frommen Begeisterung, die der Autor zu seinem Werke mitgebracht hat. Völlig sind die Erwartungen befriedigt, die der Biograph des Conrad von Heresbach rege machen mußte. In der Geschichte dieses Mannes liegt der Schlüssel zum Verständnis der kirchlichen Stellung des clevischen Hofes. Fast verloschen war sein Andenken. Wer es erneuen wollte, hatte, wie ein Mosaikarbeiter, die gegebenen äußeren Umrisse einer Figur mit hundert kleinen Steinen auszufüllen, mit Licht und

Schatten auszustatten. Die Fragmente des Materials waren mühsam zu suchen. Sie finden sich in Heresbachs Schriften über Landwirthschaft, Fürstenerziehung, christliche Jurisprudenz, christliche Staatsverwaltung, in seinen asketischen Werken, im Commentar über die Psalmen. Außerdem sind ein Tagebuch, der Bibliothekskatalog, ein Theil der Correspondenz, die Urkunden seiner Stiftungen, die Reste des Familienarchivs vorhanden. Ergänzungen dieses Stoffes waren schwer erreichbar. Hunderte von Büchern mußten gefragt werden. Die ganze Literatur über die Zeitgeschichte bis auf die zuletzt publicirten Staatspapiere war zu mustern.

Nur auf diesem weiten, mühevollen Wege ist das Ziel erreicht, den Humanisten, Juristen, Theologen, Staatsmann, Erzieher Heresbach darzustellen ganz nach dem Leben, im Hauskleide und in der Hofrobe, auf seinem Landsitze und im Schlosse der Königin von England, unter den Classikern und den Aposteln. Bunt und abwechselnd, wie sein Leben, ist die Biographie. Viele interessante Persönlichkeiten treten auf. Neben Erasmus, Glareanus, Zasius, Myconius, Melanchthon, Campanus, Hermann von Cöln, Masius, Wier erscheinen die fürstlichen Frauen: Johanna d'Albret, Sibylle von Sachsen, Maria Eleonore von Brandenburg und Anna von England. Eingehend werden die verschiedenen Gestaltungen des Humanismus geschildert, die erasmischen Kreise, die Universität Freiburg, die Pädagogik der heidnischen und christlichen Humanisten, die Reformbestrebungen Hermanns von Cöln, der Geldrische Krieg, die Brautschau Johann Friedrichs von Sachsen, die Restauration des römischen Rechts durch den classischen Kosmopolitismus, Wiers Kämpfe gegen das Hexenwesen und Alba's Bemühungen, Cleve katholisch zu erhalten. Bei jedem Schritt steht man in der Geschichte der Staaten, Höfe, Städte, der Kunst und Gelehrsamkeit. Freilich sind die Bemühungen Heresbachs und seines Fürsten um die Herrschaft des erasmischen Katholicismus erfolglos gewesen. Doch daran muß man den Werth des Menschen nicht messen, sagt Ranke, was er gewirkt hat. Es würde sein Dasein auf die Erde beschränken, und Jeder, der sich das überlegt, müßte verzweifeln. Darauf kommt es an, wie er in sich selber war. Heresbach versöhnt uns mit seinen Irrtümern durch die Ge-

biegenheit seines Charakters, die Lauterkeit des staatsmännischen Wirkens, die Liebe zum Evangelium und den frohen Glaubensblick dahin, wo ihm werden sollte, was die Devise St. Aldegonde's ausspricht: repos ailleurs.

Wien. D. Wilkens.

2.

Einleitung in die monumentale Theologie. Von Ferdinand Piper, Doctor und Professor der Theologie an der Universität zu Berlin. Gotha, Rud. Besser. 1867. XXI u. 910 SS.

Der Herr Verfasser dieses ebenso inhalt- als umfangreichen Buches hat sich längst nicht bloß auf dem praktischen Gebiete der Kirche, im Dienste der christlichen Gemeinde und Familie ein großes Verdienst erworben durch seinen evangelischen Kalender, der mit nächstem die Reihe seiner Lebensbilder abschließt und schon jetzt durch die weise Theilnahme und vermittelnde Fürsorge des evangelischen Oberkirchenraths für Preußen der Eisenacher Conferenz behufs einer zweckmäßigen Zurichtung und Verbreitung unter dem Volke in den landeskirchlichen Kreisen übergeben worden ist. Schon mit der Herausgabe seines Kalenders verband jedoch der gelehrte Theologe regelmäßig archäologische Veröffentlichungen, welche sich in mehr oder weniger nahem Zusammenhange mit der Aufgabe des Kalenders befanden. Daneben erschien vor achtzehn Jahren seine Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst von der ältesten Zeit bis in's sechszehnte Jahrhundert in zwei Abtheilungen ihres ersten Bandes. In Herzogs Realencyklopädie (Bd. XV) ist aber auch schon die monumentale Theologie in ausführlicher Uebersicht als

eine Vorbereitung des gediegenen wissenschaftlichen Werkes behandelt, welches in der vorerwähnten Schrift nunmehr vor Augen liegt.

Die Einleitung in die monumentale Theologie umschreibt und rechtfertigt für's erste den Begriff dieser Theologie als einer selbständigen theologischen Wissenschaft. Sie beschäftigt sich sodann mit der Eintheilung des zur monumentalen Theologie gehörigen Stoffes. Zuletzt entwirft sie eine Geschichte der bisherigen monumentalen Studien im Interesse der Theologie und Kirche.

Die monumentale Theologie ist die Theologie der Monumente. Unter Monumenten werden verstanden, im Unterschiede von der handschriftlichen, wie der gedruckten Literatur, Inschriften und Kunstdenkmäler. Schon Walch (1770) hat unter den Quellen der Kirchengeschichte schriftliche Aufsätze und Denkmale als die beiden Hauptarten unterschieden und zu den letzteren Bilder, geschnittene Edelsteine, Inschriften, Münzen, Gebäude und Geräthe gerechnet. Auch Planck und Gieseler haben dem beigepflichtet, aber wenig Gebrauch davon gemacht. Indessen nennt unser Verfasser mit Recht den Gesichtspunkt, daß die Denkmale „das Andenken wichtiger Personen und merkwürdiger Begebenheiten fortpflanzen“, für unzureichend, um die allgemeine Bedeutung derselben erkennen zu lassen. Die Kunstdenkmäler in der Kirche dienen einerseits dem Cultus zur Ausschmückung und Pflege, andererseits erfüllen sie schöpferisch eine selbständige Aufgabe und stellen die religiösen Ideen in ihrer eigentümlichen Ausprägung und verschieden von dem Charakter der Wissenschaft dar. Welche Vergleichungen und Gegensätze treten uns z. B. in der gleichzeitigen bildenden Kunst, voraus der Architektur, und in der Scholastik des Mittelalters entgegen! Dabei wird ferner mit anschaulichen Beispielen betont, daß die Werke der Kunst nicht, wie jene der Wissenschaft, nur dem Gelehrten oder vorzugsweise dem Kunstkenner, sondern der Gemeinde angehören. Weil jene Denkmäler unausgesetzt und Jahrhunderte hindurch auf das christliche Volk eingewirkt haben, so läßt sich daran Sinn und Verständnis, Glaube und Sitte der Gemeinde messen. Aber auch umgekehrt haben die Gemeinde und ihre Zustände, ja vornehmlich die Entwickelungen des Dogma's und Bekenntnisses auf die Kunstvorstellungen bestimmend, fortbildend, umgestaltend eingewirkt. Es war

deshalb nicht unbegründet, wenn schon 1765 der Franzose Méry mit einer Théologie des peintres, sculpteurs etc. hervortrat und die christlichen Kunstvorstellungen unter Nachweis der damaligen Kunstthätigkeit erörterte. Und wie Otfried Müller von einer antiken Theologie redet, die aus den Kunstwerken allein zu schöpfen sei, so hat Rosenkranz eine Theologie der Kunst entworfen, welche, der Archäologie oder der Geschichte des Cultus eingefügt, den Proceß und die Formen, in welchen die Kunst den religiösen Inhalt für die Phantasie vorstellt, behandeln sollte. Abgesehen von der Gebundenheit dieses Entwurfs in der Constructionsweise des Hegel'schen Systems, hat Piper mit Grund theils die wissenschaftliche Stellung dieses Entwurfs einer Kunsttheologie für ungenügend erklärt, theils dessen Inhalt und Umfang unvollständig erfunden. Ueberdem zieht er neben den Kunstdenkmälern auch die Epigraphik, die in den älteren Zeiten der christlichen Kirche eine vorzugsweise Ausbeute liefert, in den Bereich der von ihm in Bearbeitung genommenen Wissenschaft, die er eben deshalb, Denkmäler und Inschriften zusammenfassend, als diejenige der monumentalen Theologie bezeichnet.

Bei aller Zustimmung, welche diese Behandlung des Gegenstandes verdient, will es mir doch so vorkommen, als ob, um an etwas zuvor Erwähntes noch einmal anzuknüpfen, dem lebendigen Wechselverkehr zwischen Kirche und Kunstübung, Glaubensrichtung und Darstellungsweise nicht die volle Bedeutung und tiefgehende Wirkung zugeschrieben wäre, die ihr meines Erachtens zukommt, und die gerade für den Theologen die neue Wissenschaft, mit welcher sich zu beschäftigen ihm zugemuthet wird, erst recht anziehend erscheinen läßt. In dieser Hinsicht dürfte es genügen, auf einige besonders wichtige Gesichtspunkte aus dem historischen Verlauf der Kirche und ihrer Anschauungen und Lehren, sowie der christlichen Kunst von ihrem Werden an durch ihr Wachstum und in ihrer sowol formellen, als materiellen Ausbildung und Misbildung hinzuweisen. An dergleichen Andeutungen fehlt es zwar nicht in dem zweiten Hauptabschnitt unseres Buches, von der Eintheilung der monumentalen Theologie, namentlich in deren drittem Theile, von den Kunstideen. Aber sicherlich wäre es im Interesse der ange-

bahnten Wissenschaft und der ihr zuzuwendenden Theilnahme im theologischen Publikum gewesen, den Gegenstand gerade dieses Abschnittes eingehender, anschaulicher und concreter zu behandeln.

Es ist vor allem charakteristisch, wie dem Kunsthasse der ersten christlichen Jahrhunderte ein tiefer sittlicher und religiöser Ernst des christlichen Volkes zu Grunde lag, wie sich, worüber noch Tertullian seine Bedenken äußert, die ersten Anfänge einer symbolischen Kunstvorstellung nur schüchtern hervorwagen, und wie daneben mit rührender Anspruchslosigkeit der älteste christliche Gottesdienst aus der jüdischen Synagoge hervorwächst, das älteste christliche Gotteshaus als Versammlungsstätte der Gemeinde sich an die heidnische Basilikenform anschließt. Aber nun drängt sich das unaufhaltsame Bedürfnis bildlicher Darstellung der heiligsten Ideen und Empfindungen, welche das christliche Gemüth bewegen, an den Seiten der Grabdenkmäler, auf den Wölbungen und Wänden der Katakomben heraus, und jener anmuthsvolle gute Hirte, dessen Standbild das christliche Museum des lateranensischen Palastes aufbewahrt, steht als eine schöne Nachblüte altrömischer Plastik vor uns da. Obwol nun bald hierauf die Kunstübung in der christlichen Kirche in rohes Machwerk zerfiel und vom Osten her in starren Byzantinismus versank, so entfaltet sich beim Wiedererwachen eines lebendigen Odems in den Künsten der großartigste Gegensatz zwischen dem Charakter der griechischen und der christlichen Religion. Während die Vorläufer des Phidias, z. B. die Meister des äginetischen Giebelfeldes in der Münchener Glyptothek, ja noch des Phidias Zeitgenosse Myron den menschlichen Körper schon in seiner lebensvollen Naturwahrheit darzustellen wußten, aber sein Gesicht noch in der conventionellen Form und in der ausdruckslosen Steifheit früherer Darstellung auszuführen pflegten, Phidias aber erst mit seiner Schule den Fortschritt einer edlen Form mit der idealen Schönheit in der Behandlung des Antlitzes vollendet, hat die christliche Kunst, zunächst im Gebiete der Malerei, den entgegengesetzten Weg eingeschlagen. Die berühmte Madonna des Cimabue in Florenz, die den Reigen der christlichen Kunstentwickelung des Mittelalters eröffnet, beginnt mit dem vergeistigten Antlitz über der noch unlebendigen Gestalt, und von dem seelenvollen Auge, von den ausdrucksvollen Mienen nimmt

die wiedererwachte Kunst den Gang ihres schöpferischen Waltens durch Glieder und Gelenke, Figur und Gruppe, bis im Abendmahl eines Leonardo, in den Stanzen eines Raffael die vollendete Kunst sich entfaltet.

Nachdem die Gegenstände der bildenden Kunst in den frühesten christlichen Jahrhunderten sich auf den prophetischen Beruf und besonders auf die Wunderthaten Christi beschränkt hatten, wurden erst infolge der trinitarischen und christologischen Verhandlungen, sowie des Streites über die Maria als *θεοτόκος* die Madonnenbilder mit dem Jesusknaben im Schoße sichtbar, und erst im Zusammenhange mit dem Dogma des Paschasius wird durch das Abendland hin das Crucifix verbreitet, während im Orient das Kreuz herrschend bleibt. In Wechselwirkung mit der Mönchsaskese, den Bußordnungen und dem Geislerwesen nimmt der Crucifixus und eine Reihe anderer Heiligen und Märtyrer die zerfallene Gestalt und jammerreiche Geberde späterer Kunstübung an und dient hinwiederum zur Entstehung und Pflege der excentrischen Sitten. Die Ekstase besonders der spanischen Gebetsbilder des siebenzehnten Jahrhunderts hat, wol vornehmlich unter dem Einfluß jesuitischer Oberen, jene übernatürlich sein sollende und unnatürlich erscheinende Verzerrung einer verzückten Andacht, die uns in unzähligen katholischen Kirchengemälden entgegentritt, in's Leben gerufen. Dahin gehört namentlich das Bild der Schmerzensmutter mit dem Schwert, das ihr durch die Seele dringt, ein Lieblingsvorwurf der modernen Kirchenmalerei. Ueberhaupt läßt sich aus der Entstehung der Heiligenbilder der Ursprung der Verehrung der einzelnen Heiligen erklären; während Christoph und Georg in eine frühe Zeit hinaufreichen, kommt die heilige Anna, die Großmutter Christi, erst im fünfzehnten Jahrhundert als eigenes Bild, am liebsten mit Maria und Jesus als kleinen Kindern auf beiden Armen, vor, weshalb Anshelms Berner Chronik den Refrain erwähnt: „Maria selb dritt, erhör unser Bitt“.

Von eigentümlichem Werthe sind auch die Holzschnitte der Reformationsperiode. Sie werfen ein Licht auf die negativen und positiven Elemente der tiefen Bewegung, welche damals durch alle Schichten des Volkes gieng. An ihnen bethätigten sich ohne Zweifel

die namhaftesten Künstler jener Zeit. Professor Woltmann in Carlsruhe, der jüngste Biograph Holbeins, hat in einem eigenen Vortrag, der mit Illustrationen veröffentlicht worden ist, eine Andeutung von dem Reichtum sinniger Darstellungen gegeben, die sich z. B. in den großen Berliner Sammlungen vorfinden.

Was endlich, um diese meine Bemerkungen nicht allzu weitläufig zu machen, den Aufschwung der bildenden Künste im gegenwärtigen Jahrhundert betrifft, so ist es gewiß eine merkwürdige Erscheinung, daß, während eine Anzahl der sogenannten Nazarener von der evangelischen zur katholischen Confession übergetreten sind, der größte Maler unserer Zeit, der vor Kurzem in Berlin verstorbene Peter Cornelius, obwol Katholik, in seinen kirchlichen Compositionen einen universalistischen Standpunkt einnimmt, der sich, zumal in seinem letzten Carton, entschieden zur evangelischen Anschauung hinneigt, wenn er beim Pfingstwunder die Maria nicht unter den Aposteln sein läßt. Unter den jetzt lebenden Malern steht wol auch in religiöser Bedeutung Schnorr von Carolsfeld obenan, dessen Bilderbibel ein kirchliches Ereignis genannt werden darf. In der christlichen Bildhauerkunst überragt hingegen Rietschel, der Schöpfer der Pietas in der Friedenskirche von Sanssouci und des Lutherdenkmals in Worms, die großen Meister nicht nur unserer Zeit, wie einen Rauch und Thorwaldsen, sondern bis über Michel Angelo hinauf.

Wenn der verehrte Herr Verfasser den zweiten Hauptabschnitt seines Buches in dem Kapitel von den christlichen Kunstideen mit solchen und anderen Exemplificationen belebt hätte, so würde sich eine wol noch fesselndere Wirkung auf den nächsten Leserkreis, namentlich auch unter den Männern des praktischen Kirchendienstes, haben erzielen lassen. Es durfte, im Vergleich damit, in dem dritten Hauptabschnitte das Eine und Andere, zu einer gedrungeneren Mittheilung kommen.

Dieser dritte Hauptabschnitt enthält die Geschichte und Literatur der monumentalen Theologie (S. 70—908). Hier finden wir uns nur durch den sicheren und klaren Faden der sachkundigsten Führung in der Fülle literarischen Materials zurecht, wie man sie der stupenden Gelehrsamkeit und dem unermüdlichen Forschungs-

triebe verdankt, der seit lange in deutschen, italienischen, französischen und englischen Bibliotheken, Klöstern, Galerien, Kirchen gesucht und gesammelt hat. Die Kunstbetrachtung hebt mit den apostolischen Vätern an. Der römische Clemens beruft sich auf die Salzsäule, in welche des Lot Weib verwandelt, und welche, wie auch Josephus bezeugt, der sie selbst gesehen haben will, „bis auf diesen Tag" vorhanden sei. Justin der Märtyrer, der das Wanderleben eines reisenden Evangelisten führte, erwähnt aus eigener Ansicht die siebenzig Zellen auf der Insel Pharos bei Alexandria, in welchen die wunderbare Uebersetzung des A. T.'s zu Stande gekommen sei. Origenes, Ambrosius, Chrysostomus kommen auf Adams Grab in Golgatha zu sprechen, worin man eine bedeutsame Parallele zu der Todesstätte des Heilandes fand. Hieronymus erwähnt das Salem des Melchisedek, dessen großartige Palastruinen in der Nähe von Scythopolis lägen. Bei demselben kommen die Grabmäler von Jesse und David in der Umgegend von Bethlehem, die Gräber des Amos, Habakuk, Jonas, ein Grab der Maccabäer u. a. vor. Eine wichtige Stelle nimmt bei Eusebius, Theodoret und Chrysostomus das Gedächtnis des zerstörten Jerusalem im Zusammenhang mit der darauf gerichteten Weißagung ein. Von hier aus verbreitet sich die Darstellung des Buches über das archäologische Interesse der Apologeten aus den Gebieten der griechisch-römischen Welt und der Kirche. In der Folgezeit aber beschäftigen den Verfasser vorzugsweise die Bilderstreitigkeiten des christlichen Orients, die sich sodann in der Periode des Mittelalters wiederholen und in den Occident hinüberspielen, wo Carl der Große mit weiser Entscheidung vermittelt. Hieran reihen sich in einer erschöpfenden Aufeinanderfolge die kunstgeschichtlichen Zeugnisse der Chronisten, der Encyklopädisten, der Pontificalbücher, der Scholastik und Mystik, der Dichtung (des Nibelungenliedes und der Commedia divina des Dante), der Humanisten (Petrarca), der Topographen, Archäologen und Historiker bis zur kirchlichen Reform des Savonarola. Die neuere Zeit aber führt mitten in das Wiederaufleben des Bilderstreites unter den Reformatoren hinein und läßt die numismatischen und archäologischen Studien und Systeme und die vornehmsten Mitarbeiter für diese Wissenschaft an dem Leser vorübergehen bis

auf die Ergebnisse, Anstalten, Sammlungen, Aussichten der Gegenwart. Dieses ebenso schwierige, als reiche Feld gelehrter Arbeit ist mit einer meisterhaften Uebersicht durchgeführt, und es ist nur sehr zu wünschen, daß bei dem in neuerer Zeit unleugbar hervortretenden Sinn für christliche und kirchliche Kunst unsere theologische Jugend auch die Fingerzeige zu Herzen nehme, die ihr der Herr Verfasser darbietet, und die aus den trefflichen kunsthistorischen Schriften von Schnaase und Lübke eine kräftige Unterstützung und in dem Bilderatlas zur Kunstgeschichte, welchen die Buchhandlung von Ebner und Seubert soeben in einer wohlfeilen Volksausgabe veranstaltet hat, ein lebensvolles Spiegelbild gewinnen.

Mit gleichem Fleiß und großer Vollständigkeit ist der Geschichte der christlichen Kunstarchäologie auch eine Geschichte der christlichen Epigraphik zur Seite gestellt, die im Vergleich mit den Kunstdenkmälern die Mehrzahl der Leser wol weniger interessirt, aber für das Gesamte der monumentalen Theologie ebenso wichtig und unentbehrlich ist.

Grüneisen.

3.

Zum Beweis des Glaubens. Von **D. Albert Peip,** außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Göttingen und ordentlichem Mitgliede der historisch-theologischen Societät zu Leipzig. Sonderabdruck aus der apologetischen Monatsschrift: „Der Beweis des Glaubens". Gütersloh, Druck und Verlag von C. Bertelsmann. 1867. IV u. 179 SS.

Neunzig Jahre früher hatte Lessing über den „Beweis des Geistes und der Kraft" in dem Sinne gehandelt, als meine der Apostel Paulus mit diesem Ausdruck das Gleiche, was Origenes dem Celsus

entgegenhielt, daß nämlich die Kraft, wunderbare Dinge zu thun, von den Christen nicht gewichen sei, und die christliche Religion daran einen eigenen göttlicheren Beweis habe, als alle griechische Dialektik gewähren könne. Es ist dieselbe Schrift, in der Lessing jenes gewichtvolle Dictum aufstellte: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“ Weil Strauß dies Wort wieder auf seinen Schild geschrieben hat, kommt auch Herr Peip auf dasselbe gelegentlich zurück, indem er für das Bedürfnis der Gebildeten den von Kant einst beabsichtigten, aber ungenügend ausgeführten Nachweis zu liefern versucht, daß die ganze Glaubensfrage eine sittliche Lebensfrage ist, daß namentlich, wie der greise Nitzsch auf dem Brandenburger Kirchentage sagte, die Lehren von der Dreieinigkeit und vom Gottmenschen als Sittenlehren anzusehen sind (S. 121). Den wesentlichen Inhalt der kleinen Schrift in größerem Stile systematisch zu bearbeiten, hat der Verfasser einer späteren Zeit vorbehalten. Für jetzt bietet er mit einer Ueberfülle von Citaten naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Literatur aus alter und neuer Zeit eine Art Rhapsodie, bei der man (mit Kant zu reden) viele zur Sache gehörige Erkenntnisse als Bauzeug gesammelt und auch technisch zusammengesetzt sieht, ohne doch die Idee in hellerem Lichte zu erblicken und das architektonische Ganze zu überschauen. Die eigentlich methodische Untersuchung ist gar sehr verdeckt durch den lebhaften Dialog, der mit Gegnern und Freunden nach rechts und links hin geführt wird; die logische Folge der Gedankenentwickelung wird unterbrochen durch geistreiches Geplauder und laute Reclame. Man trägt am Schlusse den Eindruck eines philosophisch-theologischen Potpourri davon, in dem einzelne Stücke ganz trefflich gelungen sind, andere umsomehr die Kritik herausfordern.

Aus der Reihe der Philosophen liebt der Verfasser hauptsächlich den Aristoteles zu citiren und bekennt sich gern zu Lotze und Trendelenburg, den anerkannt bedeutendsten Philosophen der Gegenwart, die ohne Falsch, ohne verstohlene Liebäugelei mit der Kirchenlehre die letzte Lösung aller metaphysischen Fragen in dem Gedanken der Liebe zu finden streben (S. 147). Auch mit Ueberweg geht

er öfter Hand in Hand. Seine Construction der Trinität dankt er Liebner (S. 102). Seine Meinung von den christologischen Werken Dorners und Baurs geht — was die Verfasser selbst vielleicht abgelehnt hätten — (S. 104 Anm.) dahin, daß ohne dieselben kein Recht auf wissenschaftliche Beurtheilung des christlichen Lehrganzen (?) zu erwerben sei. Großes Lob wird auch an Hofmann, den Verfasser des Schriftbeweises, gespendet, obschon in einem Hauptpunkte, wie wir sehen werden, der Göttinger Philosoph seiner fundamentalen Differenz mit dem Erlanger Theologen sich bewußt ist.

Drei Abhandlungen legen als die drei Hauptpunkte 1) die Grenzen, 2) die Mitte und 3) die Spitze des Beweises dar. In der ersten Abhandlung wird a) im Allgemeinen behauptet: „Nur dem, der gewissenhaft forscht, läßt sich überhaupt etwas beweisen.“ Der Anfang aller Wissenschaft, der Wille, die Gründe des Erkenntnisgegenstandes zu wissen, würde bloße Willkür, bloßes Belieben, eine Scheinfreiheit sein, wenn ihm nicht ein voller, zur Vollendung drängender Vorbegriff des zu Begreifenden zu Grunde läge (S. 22). Diese vom Verfasser schon früher in den „Fliegenden Blättern des Rauhen Hauses“ entwickelte Theorie von den Vorbegriffen führt natürlich, wenn es sich um Erkenntnis des einen letzten Grundes handelt, auf den „Vorbegriff von Gott“ oder, wie damit identisch gesetzt wird, auf das Gewissen. Wer das hat, für den gibt es einen Beweis; wer es nicht hat, für den gibt es keinen. Auf dem bloßen Weltwege kommt niemand zu Gott (S. 25). Weil Humboldts Kosmos von Gott schweigt, sollte jeder einsehen, daß die analytische Forschung nicht zum Begriff Gottes führt. Der Gewissensstandpunkt ist für alle wahrhaft wissenschaftliche Forschung der in ihrem eigenen Interesse unumgängliche Ausgangspunkt.

Es blickt meines Erachtens hier gar deutlich die Lücke der Deduction hindurch, die bei einer systematischen Ausführung nicht bleiben darf. Wenn nämlich der Erkenntnisgegenstand nicht der letzte und höchste ist, welches ist da der Vorbegriff? und wie steigt man auf der Leiter dieser Vorbegriffe auf und nieder? wie verhalten sich die unteren und die oberen Grenzen zu einander? Man

wird dem Recensenten der Peip'schen Schrift in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Halle 1868, S. 310ff., Bd. LII) in den beiden Stücken Recht geben müssen, daß das Gewissen, trotzdem es eine Kunde von dem Sein eines heiligen Urgrundes und Urwillens gibt, doch nicht als unmittelbares Wissen von Gott bestimmt werden darf, und daß, wenn auch Humboldt vom objectiven Weltbegriff aus nicht zu Gott gekommen ist, der kosmologische und der physikotheologische Beweis ihre Wahrheit auch für den exacten Naturforscher behalten. Mich dünkt, wenngleich Rothe in der zweiten Auflage seiner Ethik den populären Vexirbegriff „Gewissen" aus der Wissenschaft hat verbannen wollen, und Peips Bestimmung auch nicht gerade glücklich ist, daß in der Art, wie Schleiermacher die letzte Redaction seiner Dialektik auszuführen vorhatte, ein wirklicher Gewinn für die Erkenntnistheorie zu erzielen ist. Der Act des Wissens — das hätte der Verfasser für die Theorie des Beweises überhaupt durchführen sollen — ist erst vollendet, wenn zwei Bedingungen vollzogen sind: 1) wenn ein Denken erreicht ist, das dem Sein vollkommen entspricht, und 2) wenn ein Ueberzeugungsgefühl sich gebildet hat, daß eben dasselbe Ergebnis von der in allen identischen Vernunft gezogen werden muß. Beide Momente gehören als ergänzende Hälften zusammen: eine Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein ohne Ueberzeugungsgefühl ist so wenig ein Wissen, als das stärkste Bewußtsein von der Nothwendigkeit des Gedachten ohne die Zusammenstimmung mit dem Sein. Wo aber ein Willensact sich vollzieht, da gibt es auch eine unmittelbare Gewißheit, die als Gewissen im eigentlichen Sinne dem Handeln vorangeht, es begleitet und ihm folgt. In beiden Fällen aber, wenn die Receptivität im Denken, und wenn die Spontaneität im Wollen vorwaltet, ist es möglich, für diese Harmonie zwischen dem Selbstbewußtsein und dem Weltbewußtsein die letzten Gründe aufzusuchen, sei es als höchste Kraft und höchste Ursache, oder als obersten Gesetzgeber und höchsten Werkmeister: immer aber ist das Bewußtsein ein gespaltenes, entweder im Denken oder im Handeln begriffenes, ruhelos zwischen beiden oscillirend. Da aber tritt auch als drittes Element das unmittelbare Selbstbewußtsein

ein, in dem alle Bewegung zur Ruhe kommt, das selber der in sich ruhende Schoß aller Bewegung ist und recht eigentlich durch das Mitgesetztsein Gottes sich vollzieht. Es ist etwas anderes als Ueberzeugungsgefühl, etwas anderes als Gewissen, und doch begreift man, wie nahe verwandt eins dem anderen ist.

Der Verfasser fragt in seiner ersten Abhandlung b) ebenfalls, wie der Glaube bewiesen werden soll, indem er unmittelbar den christlichen Glauben einsetzt. Es liegt in dem Zuge seiner angefangenen Argumentation, wenn er nun sagt: „Ein David Strauß, ein Eduard Zeller und, die ihnen anhängen, sind nicht im Stande zu glauben; sie könnten, wie sie selbst gestehen, nicht glauben, auch wenn das zu Glaubende noch so stark bezeugt wäre." Es kommt auch da auf einen Vorbegriff des Erlösers an, wie ihn der hat, welcher fragt: „Wer wird mich erlösen aus dem Leibe dieses Todes?" Und wie der erste Vorbegriff, wie das Bewußtsein der absoluten Bezogenheit des Geschöpfes auf den Schöpfer undenkbar war ohne ein erstes Ziehen, ein Sichzuwissengeben des Gottes der Schöpfung: so ist dieser Vorbegriff des Erlösers undenkbar ohne eine analoge Urwirkung des Gottes der zweiten Schöpfung, der Erlösung, des Gottes Jesu Christi (S. 54). Das böse Gewissen ist dem Verfasser der Ausgangspunkt des Christentums; das Böse überhaupt, ja alles Uebel ist ihm irrational, ein absolutes Wunder, welches als Gegenwunder die Erlösung erheischt. Beweisen hat dazu sowol in der Philosophie als in der Theologie einen engeren und weiteren Sinn (S. 3. 91): den engeren Sinn als das Begründen, das Ableiten eines Erkenntnisgegenstandes aus Gründen, und zwar aus seinen eigentümlichen Gründen, den weiteren Sinn als bewähren, bewahrheiten, als nothwendig oder allgemeingültig, wenn auch nicht allgemein geltend, darthun. Geht das Begreifen auf das Warum, das Erklären auf das Wie, so begnüge man sich bei den Wunderthaten wie Steinmeyer mit dem Erkennen des teleologischen Momentes, das Wie ist für alle Wissenschaft verborgen: ebensowenig als wir wissen, wie Christus von Gott auferweckt worden, wissen wir, wie der Aether oder ein Atom entstanden ist. Diese Unbegreiflichkeit und Unbeweisbarkeit theilen die Dinge des Christentums oder der zweiten Schöpfung mit allen Dingen der geschaffenen Welt, der ersten Schöpfung.

So viel Anerkennung manche dieser Sätze verdienen, so scheint doch dem Begriff des Christentums damit noch nicht Genüge zu geschehen, daß das böse Gewissen zur Bedingung der Religion im subjectiven Sinne gemacht wird, oder daß die Herstellung eines guten Gewissens als letztes Ziel gilt: denn beides, Böses und Gutes, ist doch eine vorchristliche Erscheinung, innig verknüpft mit dem Eintritt des Bösen in die Welt. Das aber ist doch auch mehr für ein Paradoxon, als für eine begriffliche Formel zu nehmen, daß das Widergöttliche recht eigentlich das Unbegreifliche, das absolute Wunder sei, und so leicht wird die Erkenntnis sich die Aufgabe nicht rauben lassen, bei den Gegenwundern außer dem Zwecke Gottes auch das Wie der von Gott verwendeten Mittelursachen zu erforschen.

Die zweite Abhandlung, die in die Mitte des Beweises einführt, hebt mit dem zuvor gewonnenen Resultat an: „Denen, die im Stande sind zu glauben, d. h. die ein böses Gewissen haben, wird der Glaube wirklich bewiesen, nämlich so, daß das böse Gewissen durch die Heilserfahrung zum guten Gewissen wird im vollen lutherisch-deutschen Sinne dieses Wortes" (S. 126). Was begründet aber den Uebergang von der Philosophie im allgemeinen zur Religionsphilosophie? Bis zu der Einsicht, daß Gott der Schöpfer der Welt ist, führt ja schon das Gewissen; Aristoteles hatte vollkommenes Recht, seine „erste Philosophie", die bei ihm auch die Philosophie schlechthin heißt, Theologie zu nennen. Aber Religion beruht auf Offenbarung Gottes im weiteren Sinne, ist nach der subjectiven Seite hin die dadurch gewirkte menschliche Gemüthsverfassung, welche es verhütet, daß die Vollziehung des Gottesbewußtseins in allem Welt- und Selbstbewußtsein unterlassen werde, und welche es vermittelt, daß diese Vollziehung geschehe. Es wird dann eine Lehre von der Schrift, darauf die von Christo vorgetragen und schließlich versucht, die altmenschlichen Gottesbegriffe in neumenschliche, christliche umzusetzen. Für diesen Versuch muß Liebners trinitarischer Theismus dienen, oder vielmehr die Idee der Victoriner von der Liebe als dem Selbander wird mit der des Athanasius verknüpft, um den trinitarischen Proceß zu begreifen. „Wie wir in der menschlichen Liebe und Gegenliebe zwischen Mann

und Weib eine mehr spontane, active (männliche) und eine mehr receptive, leidentliche (weibliche) Liebeserweisung und Art der Liebe unterscheiden, ohne ein Vorher oder Nachher behaupten zu wollen, so kommt die ewige Erregung des ewigen Processes dem Vater zu, das mehr leidentliche Sichhingeben in der Liebe dem Sohne ... Damit aber nichts Unwürdiges, Unheiliges erfolge, nämlich entweder abstracte Zweiheit, Entzweiung, ein Zerfall im Wetteifer um Liebe, oder abstracte Einheit, Einerleiheit der Zwei, ein Versinken der beiden Hypostasen in einander, ein Sichverzehren der Liebe und Gegenliebe, ist ein Dritter nothwendig, ein spiritus rector, der vor jenen Klippen bewahrt." Es ist dieser Deduction entgegengehalten, daß sie weder im Selbstbewußtsein Jesu einen Halt habe, noch philosophisch gelungen sei. Man wird auch von dogmenhistorischer Seite her entgegnen dürfen, daß für das nicänische Homousios, das der Verfasser erhärten will, andere Motive, als jene speculativen, den Ausschlag gaben; man wird von dogmatischer Seite her Protest erheben können gegen das Eintragen philosophischer Begriffe in das Gebiet des frommen Selbstbewußtseins. Der Verfasser hat des Versuches dieser Grenzüberschreitung auch gar kein Hehl, wenn er aus Aristoteles' Metaphysik folgert, daß der Stagirit, wäre er ein Zeitgenosse des Athanasius gewesen, zu dessen Partei gegen Arius, gegen Sabellius sich gestellt hätte. Die Kirchenväter dachten darüber gerade entgegengesetzt, und die Stellen der Metaphysik (XII, 7. p. 1072 b, 20: *αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς*, und XII, 9. p. 1074 b, 25: *δῆλον ὅτι τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον νοεῖ καὶ οὐ μεταβάλλει*) handeln doch vielmehr von dem gleichförmigen Sichselbstdenken des absoluten Geistes, wie Zeller (Phil. der Griechen II, 2. S. 278) und Bonitz (Metaphysik II, 24. 55. 61) darlegen, kaum von dem aus sich herausgehenden schöpferischen Denken, welches Brandis und Kym dem Gottesbegriff des Aristoteles vindiciren wollten, am wenigsten aber von solchem innergöttlichen Proceß, für welchen Peip Raum sucht (S. 106). Diejenigen, die wie Schleiermacher vom frommen Selbstbewußtsein aus den christlichen Gottesbegriff nachzuconstruiren suchen, denen die Ausscheidung speculativer Elemente, wie sie schon vor Athanasius massenweise in die Theologie eingedrungen waren,

am Herzen liegt, werden den Versuch, die ökonomische Trinität schriftgemäß auszugestalten, nicht gerade, wie der Verfasser (S. 114), als sabellianische Verflüchtigung ansehen, und wenn der Verfasser seine speculative Herleitung mit den Worten schließt: „So begreift sich das Christentum, so wird der Glaube bewiesen" — sich mit dem Apostel Paulus trösten, der jenes auch ohne die nicänischen Denkformen begriffen, diesen ohne die Speculationen der Victoriner bewiesen hat. Wie Schleiermacher übrigens der Liebe ihre specifisch christliche Stelle anzuweisen wußte, zeigt seine Abhandlung über den Tugendbegriff, die neben den übrigen Citaten des Verfassers auch einen Platz verdient hätte. Die dargebotene Entwickelung der trinitarischen Liebe veranlaßt übrigens noch eine Reihe Bedenken, wenn man über den Begriff des einen Wesens und der drei Personen Auskunft wünscht, Bedenken, die so ähnlich formulirt werden könnten, wie der katholische Dogmatiker Dieringer gegenüber Kleutgens Theologie der Vorzeit (Bonner Theol. Literaturblatt 1868, S. 252) sie entwickelt hat. Für Peip käme noch die weitere Frage hinzu, wenn die Leiblichkeit zur Vollkommenheit der Persönlichkeit gehört (der Satan nämlich, weil er nicht leibhaftig ist, hat nur eine unvollkommene Persönlichkeit [S. 120]), — wie doch dies innerhalb der Gottheit zu denken sei?

Das ist auch nach der dritten Abhandlung die Spitze des Beweises, den Gott, der die Liebe ist, zwar nicht aus einem Höheren abzuleiten, aber ihn als den Dreieinigen zu bewähren gegen das Princip, welches ihm widerspricht. Peip unternimmt dies auf zwei Wegen, positiv aus dem Folgenreichtum des christlichen Princips in der Weltgeschichte, negativ aus der Folie fehlerhafter Versuche von den Neuplatonikern und Gnostikern an bis auf die theologischen Bildungen des Mittelalters und bis hinab zu den kosmologischen Speculationen Baco's und Kants. Ueberall bewährt sich, daß nicht einem einseitigen, sondern dem allseitigen, allumfassenden theanthropologischen Princip, dem christlichen, das Reich doch bleiben muß.

Ich sehe ab von dem negativen Theile, der eine kurze Wanderung durch die Geschichte der Philosophie anstellt; einige Spitzen des künftigen Systems in dem positiven Theile tauchen noch auf,

die Beachtung verdienen. Indem Peip einer christlichen Philosophie mit [Schleiermacher und] H. Ritter das Wort redet, fühlt er sich durch Hofmanns Aeußerung frappirt, daß, wenn die Philosophie ihren Beruf erfüllt, sie zum Beweise wird, daß das unwiedergeborene Leben den ungelösten Widerspruch eines unbefriedigten Heilsbedürfnisses in sich trägt. Dagegen steht ihm fest, daß das Christentum entscheidenden Einfluß auf die Geschichte der Philosophie gehabt hat, die Sonderung derselben in alte und neue bedingt, die philosophische Forschung aus der Fülle des uns zur Weisheit gemachten Christus erst recht zu schöpfen hat. Die Geschichte der Philosophie ist daher auch die philosophische Einleitungswissenschaft. Dagegen die Religionsphilosophie gilt als die philosophische Centralwissenschaft. Durch sie vermitteln sich die actuell-philosophischen Disciplinen, Metaphysik, Naturphilosophie und Ethik, deren jede die Principien der übersinnlichen Gedankenwelt oder der Sinnenwelt oder der sittlichen Geisteswelt darlegt. Ihnen allen aber geht, den Weg bahnend, diejenige Disciplin voran, welche jetzt die Philosophen als die Logik von der Metaphysik unterscheiden: in ihr macht das philosophische Bewußtsein gleichsam einen Ueberschlag der gesammelten Geisteskraft. Nicht deutlich wird mir, wohin der Verfasser die Kunst stellt, wenn er ihr (S. 151) mit Aristoteles die Bestimmung zuschreibt, die mangelhafte Natur zu vervollkommnen, wenn er die Welt der Natur und der Kunst als Grundlage der sittlichen Geisteswelt ansieht. Hat die Kunst in einer Ethik großen Stiles unleugbar eine Stelle zu finden, wie darf man die Religionsphilosophie aus dem Boden der sittlichen Geisteswelt herausheben und anderswohin verpflanzen? Doch es kommen dabei noch andere Fragen in Betracht, vor allen die nach dem Verhältnis empirischer Behandlung und speculativer Construction. Darauf aber hat sich der Verfasser für jetzt in seinen Aeußerungen noch nicht eingelassen, und wir müssen den Ausbau des Systems abwarten, ehe ein weiteres Urtheil gefällt werden kann.

Bonn. Lic. Baxmann.

Programm

der

Teyler'schen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1869.

Die Theologische Abtheilung der Teyler'schen Stiftung hat in ihrer letzten Jahressitzung beschlossen, zur Preisbewerbung folgende Frage aufzustellen:

„Wie lautet das Urtheil, welches auf historischen und philosophischen Gründen über den Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit gefällt werden muß?"

Zugleich wiederholt sie die schon früher ausgesetzte, aber nicht beantwortete Frage nach einer:

„Entwickelung und Kritik der positiven Philosophie."

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von Fl. 400 an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten, mit einer anderen Hand, als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da jede unvollständige von der Preisbewerbung ausgeschlossen ist. Die Frist der Einsendung ist für beide Preisschriften auf 1. Januar 1870 anberaumt. Alle eingeschickten Ant-

worten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Genehmigung der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Zustimmung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen, als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen, nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer **P. Teyler van der Hulst** te Haarlem.

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. J. Müller, D. W. Beyschlag, D. J. Köstlin
herausgegeben
von
D. C. B. Hundeshagen und D. E. Riehm.

Jahrgang 1869, viertes Heft.

Gotha,
bei Friedrich Andreas Perthes.
1869.

Abhandlungen.

1.

Zum Andenken an D. Carl Immanuel Nitzsch.

Von

Willibald Beyschlag.

Es hat diese Zeitschrift getroffen, daß sie nun auch dem Letztübrigen ihrer Begründer die letzte Ehre zu erweisen hat. Am 21. August des verflossenen Jahres ist Carl Immanuel Nitzsch einundachtzigjährig von uns geschieden; unsere deutsche evangelische Kirche und Theologie hatte kein theureres, ehrwürdigeres Haupt zu verlieren. Noch war in ihm — wie einst das schon versunkene Zeitalter der Apostel in dem greisen Johannes — uns Nachgeborenen jene schönere, größere Zeit lebendig und gegenwärtig, in welcher Gott mit der Erneuerung unseres deutschen Volkstums überhaupt auch unserer Kirche und Theologie ein neues quellfrisches Leben hatte aufgehen lassen. Und wer hätte — nächst dem großen Bahnbrecher jener Erneuerungszeit — größeren und manigfaltigeren Antheil daran, daß der Segen derselben in die Fluren unseres wissenschaftlichen und kirchlichen Lebens geleitet ward, als der Verewigte, in welchem das evangelische Deutschland ein Menschenalter hindurch den Ersten seiner lebenden Theologen verehrte? Es muß einer umfassenderen Darstellung, als sie in dieser Zeitschrift möglich ist, vorbehalten bleiben, ein solches in mehr denn einem Sinne hochgekommenes und in seiner Mühe und Arbeit köstliches Leben eingehend zu würdigen: was wir hier bieten können, sind nur die

flüchtigen Umrisse eines großen und reichen Lebensbildes, die Wiederholung einer bereits anderweitig gegebenen Skizze für den Rahmen dieser Zeitschrift, die dem Verstorbenen mit ihre bedeutendsten und unvergänglichsten Beiträge verdankt [a]).

Es ist das Mutterland der deutschen Reformation und in ihm das altehrwürdige Wittenberg, das in C. J. Nitzsch noch einmal einen Theologen ersten Ranges hervorgebracht hat. Sein Vater, Carl Ludwig, zur Zeit der Geburt des Sohnes Superintendent in Borna bei Leipzig, wurde wenige Jahre danach als Professor und Generalsuperintendent nach Wittenberg berufen, wo er bis 1831 gelebt und gewirkt hat. Carl Immanuel, sein drittes Kind und zweiter Sohn, ward am 21. September 1787 geboren, sechszehn Jahre vor Herders Tod, neunzehn nach Schleiermachers Geburt. Nach der Weise jener Zeit von Kind auf zum geistlichen Stande bestimmt, wurde der schöne, sinnige Knabe, welcher des Vaters und der ganzen Familie Liebling war, bis zum 16. Jahre im Elternhause unterrichtet, dann aber der Landesschule zu Pforta übergeben, der blühenden Stätte classischer Bildung. Noch gedenkt ein damals neunjähriger Mitschüler des tiefen Eindrucks, den ihm gleich bei der ersten Begegnung das geistvoll-schöne Antlitz des Jünglings machte; es war der klare Spiegel einer reinen Seele, in den er schaute. Und so erwies sich der neue Ankömmling alsbald und immer mehr als einen princeps juventutis, als eine sittlich adlige Natur; es war, sagt jener Genosse seiner Schulzeit, als ob seine Gegenwart die Luft um ihn her reinige. Milde und Duldsamkeit gegen seine Mitschüler, anmuthig-spielender Scherz und Witz, ein dichterischer Schwung und Hauch, ein allem Rohen und Gemeinen unzugänglicher, allein auf das geistig und sittlich Schöne gerichteter Sinn machte ihn zum Liebling Aller, und besonders der Frauen. Bald war er auch, was Fleiß und Fortschritte angieng, als der ausgezeichnetste Schüler anerkannt; vor allem sprach die Poesie, Geschichte und Philosophie des Altertums ihn an. Es war wol

a) Da ich zu gleicher Zeit für die Neue Ev. Kirchenzeitung (Dec. 1868) und für die Studien und Kritiken um einen Aufsatz über Nitzsch angegangen war, so habe ich kein Bedenken getragen, aus der dort veröffentlichten kürzeren Arbeit manches wörtlich in diese ausführlichere aufzunehmen.



eine Einseitigkeit der altsächsischen Gelehrtenschule, daß daneben die große deutsche Literatur nicht zu ihrem Rechte kam, und Nitzsch selbst beklagte später hierin eine Ursache der nicht mehr zu überwindenden Schwerfälligkeit seines deutschen Stils: andererseits verdankte er der energischen Einseitigkeit jener Schule eine Kenntnis des Altertums und eine Herrschaft über die classischen Sprachen, wie sie außerhalb des Kreises der Fachmänner heute kaum mehr gefunden werden dürfte. Die Aussprüche der griechischen Dichter und Philosophen waren ihm zeitlebens geläufig wie Sprüchwörter, und bis in sein hohes Alter schrieb und sprach er Latein fast leichter und eleganter als Deutsch.

Man begreift, daß, als nun 1806 der Neunzehnjährige nach Wittenberg zurückkam, um seine akademischen Studien zu beginnen, die Theologie ihn anfangs wenig anziehen wollte. Zunächst waren es noch die classischen Studien, die ihn fesselten, was sich auch ohne seine Freundschaft mit dem jungen Lobeck, der damals in Wittenberg zu dociren begann, aus dem von Pforta mitgebrachten Antrieb erklärt. Dann aber ergriff ihn die Philosophie mit solcher Macht, daß er schwankend wurde, ob er nicht in ihr anstatt in der Theologie seinen Lebensberuf zu suchen habe. Es war die Lebenskraft der in frischem Aufschwung und großartigster Entfaltung begriffenen Speculation, die ihn ergriff, während in der Theologie entweder die Starrheit des Todes oder ein lediglich geborgtes, eben der Philosophie entlehntes Leben ihm entgegentrat. Doch gewannen des jungen frommen Heubner encyklopädische Vorlesungen ihm ein theologisches Interesse ab, später auch Tzschirners kirchengeschichtliche Vorträge und patristische Studien, die ihm die noch lange nachwirkende Richtung auf die älteste Dogmengeschichte mitgetheilt haben mögen. Sein eigentlicher Lehrer und Führer in der Theologie aber ward sein Vater. Carl Ludwig Nitzsch, von dem der Sohn zeitlebens nie anders als mit der wärmsten Verehrung und Dankbarkeit geredet hat, war in der That einer der bedeutendsten damaligen Theologen, aber, wie alle strebenden Geister jener Zeit, nichts weniger als ein Vertreter der noch in voller rechtlichen Geltung stehenden rechtgläubigen Lehre. Ein ernster, gelehrter, selbständig denkender Mann, hatte er in dem verstandesscharfen,

sittlich-strengen Kantischen System die Grundlage seiner theologischen Denkart gefunden, verband aber mit diesem materiellen Rationalismus einen formalen Supranaturalismus, indem er in der Weise der Lessing'schen Erziehung des Menschengeschlechts an der pädagogischen Nothwendigkeit eines positiven Offenbartwerdens der religiös-sittlichen Wahrheiten festhielt. Diesem vermittelnden Standpunkt verdankten nach des Sohnes eigenem Zeugnis zahlreiche Schüler „die erste Rettung in dem verworrenen Streite zwischen Paläologie und Neologie"; er selbst befand sich „mit der verstärkten Dankbarkeit eines Sohnes" unter denselben, und da er nach seines Vaters Willen eine andere Universität als Wittenberg nicht bezog, so blieb er ohne Zweifel noch über seine Studienzeit hinaus bei dieser Kantischen Vermittelungstheologie, auf deren Unzulänglichkeit ihn zuerst Reinhard aus Anlaß seiner Examenspredigt hingewiesen haben soll.

Gleichwol regte sich, bei aller pietätsvollen Hingebung an den väterlichen Lehrer und Führer, in dem jungen Nitzsch ein anderer Geist. Der Vater war ein klarer abstracter Denker; in dem Sohne wogte eine lebensvolle Mystik, die dem Vater fremd war. Der Vater gehörte der mit Semler und Lessing begonnenen und mit Kant sich abschließenden vorwiegend verständigen Entwickelung des deutschen Geistes an; den Sohn bewegten die neuen seitdem hervorgetretenen höheren Geistesentfaltungen, die ihm nun erst aufgehende große deutsche Poesie eines Schiller und Goethe; dann die Romantiker, die Schlegel, Tieck, Novalis; die neue Philosophie eines Fichte und Schelling; auch Fries, de Wette und vor allem Schleiermacher, dessen Reden über die Religion, Monologen, Predigten, dessen Kritik der Sittenlehre und theologische Encyklopädie ihn lebhaft ergriffen. Wie frühe diese gewaltigen neuen Eindrücke ihn mit Bewußtsein über den Standpunkt des Vaters hinausgeführt, wissen wir nicht; aber bezeichnend für das innere Verhältnis beider ist die bekannte Aeußerung des Vaters, daß er an diesem Sohne nicht nur allezeit Freude gehabt, sondern auch von früh an ihm gegenüber ein Gefühl der Ehrerbietung empfunden habe.

Nachdem Nitzsch in seinem dritten Studienjahre eine Abhandlung de evangeliorum apocryphorum in explicandis canonicis

usu et abusu geschrieben, wurde er in Dresden von Reinhard und Tittmann nach damaliger Weise in den symbolischen Büchern (auch über deren „Mängel und Makel“) examinirt und mit dem Zeugnis „Sehr wohl“ in die Candidatur aufgenommen. Es entsprach ohne Zweifel den Wünschen des Vaters wie seinen eigenen Neigungen, daß Reinhard ihn aufmunterte, die doctorale Laufbahn zu ergreifen, und so habilitirte er sich mit einer Dissertation de testamentis duodecim patriarcharum, libro veteris testamenti pseudepigrapho 1810 in Wittenberg als Privatdocent. Hiemit sollte er indes nach damaliger Sitte und nach seines Vaters Wunsch zugleich ein praktisches Amt verbinden: er bewarb sich um das vierte städtische Diakonat, erhielt aber zunächst nur das geringe Amt eines Hülfspredigers (eigentlich diaconus pestilentiarius, Krankentrösters) an der Universitätskirche, für das ihn sein Vater gegen Ende des Jahres 1811 ordinirte. Bald darauf rückte er indes in das erledigte dritte Diakonat an der Stadtkirche auf und trat hiemit in's volle Pfarramt ein.

In diesem sollte er bald auf eine gewaltige Probe gestellt und durch dieselbe der vollen inneren Reife zugeführt werden. Die großen Ereignisse des Jahres 1813 brachten für Wittenberg eine Reihe der schwersten Heimsuchungen mit sich. Die Stadt war als Elbübergang schon seit 1806 wiederholt stark mitgenommen worden; nun wurde sie einer der letzten Haltpunkte, in denen die Franzosen sich auf deutscher Erde zu behaupten suchten. Von Ostern 1813 an folgte eine Beschießung der andern; während des Sommers mehrmals begonnen und wieder aufgegeben, währte die Belagerung zuletzt ununterbrochen von der Leipziger Schlacht bis zum 13. Januar 1814, an dem die Stadt mit stürmender Hand erobert ward. Die Universität wanderte bereits im Sommer aus, die Vorstädte wurden von den Verteidigern in brutalster Weise niedergebrannt; fast die Hälfte der Bürgerschaft flüchtete nach und nach aus der Stadt, während über den Rest neben den täglichen Schrecken des Krieges Hungersnoth und Seuche hereinbrach. Der junge Nitzsch ließ seinen Vater und die übrige Familie ziehen und blieb mit Heubner — sie beide die einzigen Geistlichen — bei der bedrängten Gemeinde zurück. Er selbst hat vierzig Jahre später in einem an-

ziehenden Vortrage ein Bild jener Tage entworfen, in denen ihm inmitten der großen Weltkämpfe ein demütiges, geistliches Heldentum zu bewähren vergönnt war. Tag und Nacht regneten die Bomben und Brandraketen über die unglückliche Stadt; nur in den Kellern war man seines Lebens sicher. Die Kirchen waren in Magazine oder Citadellen verwandelt; nur im Hörsaal der Superintendentur fand die Gemeinde noch eine Zuflucht. Hier stärkten denn die beiden Prediger dichtgeschaarte Versammlungen mit dem Worte Gottes, Gebet und Abendmahl, indessen draußen die tödlichen Geschosse zischten. Mehr als einmal rettete Nitzsch das schon brennende väterliche Haus mit eigener Hand; ein andermal vereint mit Heubner die geliebte Kirche, die sie Nacht für Nacht hüteten, und in deren Dachwerk eine congrève'sche Rakete zündend eingedrungen war. Dazwischen wurden mit Lebensgefahr die Kranken in ihren Häusern aufgesucht, Brod und andere Speise unterm Talar zerschossene Stiegen hinauf den Darbenden zugebracht, den Gefangenen in den Kasematten Christus der Befreier gepredigt, im Lazareth unter Anderen auch sterbenden Katholiken das evangelische Abendmahl gespendet. So wurde dem jungen Gottesgelehrten, der unversehrt durch diese Schreckenstage hindurchgieng, die große Zeit der vaterländischen Noth und Errettung zum individuellen Erlebnis, und wir können ahnen, wie wesentlich dasselbe dazu mitgewirkt hat, seine Theologie auf innere Erfahrung und Bewährung zu gründen. Seine während der Belagerung gehaltenen Predigten wurden später von Freunden zum Druck befördert; einfacher und praktischer als manche der späteren, geben sie Zeugnis von der in jenen Tagen entfalteten Fülle seines inneren Lebens.

Auch die endliche Befreiung der Stadt führte nicht sofort befriedigende Verhältnisse herbei. Die Kirchen waren verwüstet, die Stadt voller Ruinen; manchen raffte noch nachträglich die Seuche weg. Die politischen Verhältnisse Sachsens blieben ungewiß und gedrückt, und der endliche Uebergang der Stadt an Preußen war für die treuen sächsischen Herzen ein anfangs sehr schmerzliches Ding. Dazu kehrte die Universität nach ihrem altehrwürdigen Sitze nicht zurück; sie selbst hatte, zu großem Leidwesen der beiden Nitzsch, den Wunsch geäußert, anderswohin verlegt

zu werden, wie auch endlich geschah. So war Nitzschs akademische Thätigkeit in ihren Anfängen zerstört. Auf sein Diakonat beschränkt, gab er sich „in der unerwünschten Muße", wie es im Vorwort der sogleich zu erwähnenden Schrift heißt, theologischen Studien hin und veröffentlichte 1816 als erste Frucht derselben eine dogmengeschichtliche Untersuchung über die Wurzeln der Trinitätslehre (Theologische Studien, erstes Stück). Diese Schrift — „Das Theologumenon vom Pneuma hagion als der Mutter des Christs, in seinem Zusammenhang mit den allgemeinen Begriffen der morgenländischen und den besonderen der jüdischen Gotteslehre dargestellt" — zeigt den Verfasser bereits mitten in der durch Schelling erregten theologischen Strömung, aber in einer durchaus selbständigen Haltung, die sich der philosophischen Zeittheologie bedeutsam entgegensetzt. Bei voller Würdigung des trinitarischen Dogma's und freiem Eingehen in dessen speculative Erklärung findet er den Schwerpunkt des Christentums doch nicht in speculativen Dogmen, sondern in der Person des sündlosen und darum gottmenschlichen Erlösers und weiß sich so von der philosophischen Zeittheologie, die den Glauben grundsätzlich unter das Wissen gefangen nehme, geschieden. Demgemäß ist es der Grundgedanke der Abhandlung, nachzuweisen, wie sich die christliche „Theogonie" von der physischen oder logischen der außerchristlichen Systeme, mit der man sie damals auf eine Linie zu stellen liebte, als die ethische unterscheide [a]). Wir sehen, Nitzsch hatte schon damals zwischen den beiden Wegen, in welche der Fortschritt der Theologie auseinandergieng, dem logisch-speculativen Hegels und dem dialektisch-mystischen Schleiermachers, seine Wahl getroffen.

Das Jahr 1817 endlich ordnete die Verhältnisse Wittenbergs. Die Trümmer der Universität wurden nach Halle verpflanzt, aber an ihre Stelle trat nach dem Willen des pietätsvollen neuen Landes-

a) Es sei dem Verfasser gestattet, hier im Vorübergehen die Genugthuung zu constatiren, mit der er den vielgescholtenen Grundgedanken seiner Christologie, und zwar in besonderer Anwendung auf die johanneische Logoslehre, in dieser von Nitzsch zeitlebens werthgehaltenen Schrift wiedergefunden hat. Vgl. bes. S. 137—148.

herrn das Predigerseminar, und an demselben fand neben seinem Vater, der das Directorium erhielt, und neben Schleusner und Heubner auch Nitzsch als vierter ordentlicher Lehrer seine Stelle. Im selben Jahre, zum Reformationsjubiläum empfing er das Siegel seines wissenschaftlichen Berufs, die theologische Doctorwürde, die ihm die Berliner Facultät unter Schleiermachers Decanat — ohne Zweifel auf Grund der eben erwähnten Schrift — ertheilte. So datirte Nitzschs Doctorat vom Stiftungstag der evangelischen Union, und wenn auch dieselbe damals in Wittenberg an Heubners Widerspruch scheiterte und erst später zu bedingter Annahme gelangte, so ist doch hervorzuheben, daß die beiden Nitzsch sich bereits damals auf ihre Seite stellten. Das neue bescheidene Lehramt gewährte dem jungen Doctor eine hohe Befriedigung; es entsprach ganz jener Verbindung wissenschaftlicher und praktisch-kirchlicher Interessen, welche zeitlebens ein so hervorstechender Charakterzug seiner Wirksamkeit blieb. Hauptsächlich lag ihm eine ausführliche Vorlesung über die „Geschichte des kirchlichen Lebens“ ob, die ihm zu tief eingehenden kirchengeschichtlichen Studien Veranlassung gab; daneben erklärte er Reden des Demosthenes und Chrysostomus und nahm an der Leitung der homiletisch-katechetischen Uebungen theil. Außerdem bekleidete er nach wie vor sein Pfarramt und auch am Kirchenregiment nahm er bereits damals, wenn auch nicht in amtlicher Weise theil, indem sein Vater, der nach des Sohnes Zeugnis auch in Dingen der Kirchenverwaltung ein tiefdenkender Mann war, alle wichtigen Angelegenheiten seiner Generalsuperintendentur mit ihm besprach.

Das folgende Jahr brachte dem Einunddreißigjährigen, der bis dahin noch an des Vaters Tische gegessen, endlich auch den eigenen Herd. Emilie Schmieder, des geistlichen Inspectors Schmieder in Schulpforte hinterlassene Tochter, Schwester des jetzigen Seminardirectors zu Wittenberg, wurde seine Lebensgefährtin, um es in einer bei mancherlei Heimsuchungen ungemein glücklichen Ehe ein halbes Jahrhundert hindurch zu bleiben. Das innige Verhältnis zum Vaterhause wurde durch diese Begründung des eigenen Hausstandes nichts weniger als gelockert, und es bezeugt die hohe Befriedigung, die Nitzsch in seinen äußerlich bescheidenen Wittenberger

Verhältnissen empfand, daß er um diese Zeit zwei akademische Berufungen, nach Leipzig und nach Greifswalde, von der Hand wies. Gleichwol that seine Gesundheit gegen die Anstrengungen seines Doppelamtes endlich Einsprache; ein Brustleiden nöthigte ihn 1819, in Kösen, in der Nähe der alten geliebten Schulpforte, Erholung zu suchen und dann um ein leichteres, einfacheres Amt, um die benachbarte Kemberger Propstei, sich zu bewerben. Er erhielt sie, nachdem Verhandlungen über eine akademische Berufung nach Berlin sich zerschlagen hatten, führte aber das neue Pfarr- und Ephoralamt nur zwanzig Monate lang, da forderte der akademische Lehrstuhl ihn dennoch zurück. Einen Ruf nach Königsberg, den er bereits nach acht Monaten in Kemberg erhalten, hatte er abgelehnt; als aber im Sommer 1821 die Aufforderung kam, an der jungen Bonner Universität eine ordentliche theologische Professur sammt Universitätspredigeramt zu übernehmen, ward ihm das Heimweh nach dem akademischen Leben so stark, daß er trotz der nicht ohne Bangigkeit empfundenen Ferne und Fremdheit des neuen Wirkungskreises nicht nein zu sagen vermochte.

Es ist keine Frage, daß der Ruf nach Bonn von allen Lebenswegen, die sich in den letzten Jahren für Nitzsch aufgethan hatten, bei weitem der glücklichste für ihn war. In je engeren Schranken sein Leben bis dahin verflossen war, um so bedeutsamer mußte eine noch vor dem völligen Abschluß seiner Entwickelung eintretende Verpflanzung in ganz andere Verhältnisse für ihn werden. Von der Stätte einer untergegangenen Universität in die Mitte einer jugendlich aufstrebenden, aus dem Mutterlande der deutschen Reformation an die Grenzwarte derselben gegenüber einem mächtig aufstrebenden Katholicismus, endlich aus rein lutherischen, nur vom Rationalismus unterhöhlten Traditionen in die Anschauung einer altreformirten, vom Pietismus neubelebten Presbyterialkirche, — ein stärkerer Wechsel konnte kaum in's Berufsleben eines deutschen Theologen fallen, und die mächtigen Rückwirkungen desselben lassen sich überall in Nitzschs ausgereifter theologisch-kirchlicher Denkart erkennen. Daß er gleichwol in der neuen Heimath im besten Sinne er selbst blieb, ja daß er in der zunehmenden und zu seltener Stärke gedeihenden Wechselwirkung mit derselben erst in ihr vollkommen er

selbst ward, die Ausprägung dessen, was wir schon vorher in ihm sich entwickeln sehen, das war eine schöne Probe wie auf die Gediegenheit seines Wesens, so auf das Vorsehungsvolle seiner Führung.

Das neue Amt verpflichtete ihn vor allem zu Vorlesungen über systematische Theologie und gab so zur völligen Durchbildung der theologischen Grundanschauungen drängenden Anlaß. Offenbar ist die Schleiermacher'sche Glaubenslehre, die um dieselbe Zeit erschien, als Nitzsch den systematischen Lehrstuhl in Bonn einnahm, zu dieser Durchbildung das bei weitem wichtigste Hülfsmittel gewesen: überall sehen wir ihn, sobald er sich über einschlagende Fragen wieder literärisch äußert, auf dieses eine neue Epoche der Theologie begründende Meisterwerk zurückgehen, indem er die Principien desselben entweder erklärt und verteidigt oder seine eigne abweichende Ansicht doch nur als Fortbildung und Verbesserung an dasselbe anschließt. Allerdings hat daneben offenbar auch die neben Schleiermacher und in vornehmem Gegensatze zu ihm sich entfaltende speculative Theologie der Hegel'schen Schule ihn lebhaft beschäftigt, aber in vorherrschend antithetischer Weise: obwol von Schleiermachers Ergebnissen keineswegs zufriedengestellt, erkannte Nitzsch doch scharf und klar, daß die scheinbar viel positiveren Resultate der Hegel'schen „Theo-logik" auf einem vollkommen trügerischen Fundamente ruhten, während die Schleiermacher'sche Grundlegung das Interesse des religiösen und christlichen Glaubens in Wirklichkeit sicherstellte. Während Schleiermacher der Religion im Gefühl, in der Sphäre des unmittelbaren Bewußtseins ihre selbständige Heimat angewiesen hatte, wollte die speculative Schule das Gefühl nur als die unvollkommene Vorstufe des Begriffs gelten lassen: inmitten dieses Gegensatzes, aber ungleich näher bei Schleiermacher als bei Hegel nahm Nitzsch die Stellung, welche der Ausgangspunkt seiner ganzen eigentümlichen theoretischen Theologie ward und die ihm bereits im Jahre 1830 von Schleiermacher das ehrende Wort eintrug, er sei der Mann, von dem er am liebsten sei's gelobt, sei's getadelt werde. Er hielt der speculativen Schule treffend entgegen, daß, während das fromme Gefühl das geistige Leben in seiner Totalität umfasse, der Begriff, der dies Gefühl in sich aufheben solle, nur eine Be-

sonderung jener Lebens sei, eine Besonderung, die also keineswegs den vollen Gehalt des Gefühls in sich befasse; mit anderen Worten, daß der Begriff weder Wille noch Erfahrung zu werden, also weder zu heiligen noch zu beseligen vermöge. Hiemit war der Intellectualismus der speculativen Schule, die im religiösen Glauben nur eine zum Begriff zu erhebende „Vorstellung" von göttlichen Dingen, nicht ein Lebensverhältnis zu Gott erkannte und ebendamit der ungeheuren Täuschung Raum gab, als ob das absolute Wissen haben und das ewige Leben haben eins und dasselbe sei, an seiner Wurzel angefaßt und eine Religionstheorie gerichtet, „die es zweifelhaft ließ, ob ein lobender Seraph eine — weil unwissenschaftlichere, auch tiefere, oder eine höhere Stufe einnehme, als ein speculativer Satan" [a]). Hielt Nitzsch demnach mit Schleiermacher entschieden daran fest, daß das Gefühl nicht nur die vorläufige Form, sondern die wesentliche Gestalt des religiösen Geisteslebens sei, so war er doch andererseits mit der Schleiermacher'schen Abgrenzung dieses Gefühls gegen die Gebiete des Denkens und Wollens keineswegs ganz einverstanden. Vielmehr betonte er, daß das Gefühl als unmittelbare Einheit und Ganzheit des Geisteslebens Vernunft und Willen, Idee und Gewissen wesentlich in sich hege, im religiösen Gefühl also sowol eine unmittelbare Erkenntnis, als ein entsprechender Willensimpuls nothwendig entspringe.

Von diesem Gesichtspunkt aus vermochte Nitzsch die Schleiermacher'sche Theologie wesentlich fortzubilden, ohne deren unvergängliche Grundlagen irgendwie zu verletzen. Wenn er als Hauptmängel der Schleiermacher'schen Glaubenslehre wiederholt das Fehlen der Idee des göttlichen Wortes und die Ausscheidung der „gnostischen" Elemente des christlichen Glaubens (Trinität u. s. w.) bezeichnet, so war er selbst von dem bezeichneten Gesichtspunkt aus im Stande, dieselben zu ergänzen. War es dem religiösen Gefühl wesentlich, religiöse Idee, religiöse Grunderkenntnisse in sich zu hegen, so konnte der *christlichen* Religiosität nicht blos die von Christo ausgehende Lebensströmung, sondern es mußte ihr ein von Christo zeugendes *Wort Gottes* zu Grunde liegen, in welchem die christ-

a) System der christlichen Lehre, S. 27 der 6. Auflage.

liche Idee objectivirt und so die subjective Glaubenserkenntnis normirt war, und so ergab sich für Nitzschs Theologie ein ungleich näheres und innigeres Verhältnis zur heiligen Schrift als der Urkunde des göttlichen Wortes, wiewol dieselbe den relativen Unterschied von heiliger Schrift und Wort Gottes und ebendamit Recht und Pflicht einer theologischen Schriftkritik durchaus nicht verleugnete, vielmehr von dem streng gefaßten Begriff des Wortes Gottes aus erst recht in's Licht zu stellen wußte. Andererseits waren durch die Anerkennung des dem Glauben wesentlich innewohnenden Erkenntnisgehalts und Erkenntniszuges auch diejenigen Elemente der christlichen Grundlehren, welche nicht sowol einen mystischen, als einen gnostischen Charakter tragen und von Schleiermacher als speculative aus der Glaubenslehre hinausverwiesen waren, in ihrem Heimathsrechte im christlichen Bewußtsein hergestellt und mittelst dieser „Anlässe unerläßlicher Speculation" das Recht einer speculativen Theologie wieder begründet. Indem Nitzsch von diesem Rechte Gebrauch machte, ohne sich darum auf die trügerischen Pfade der Hegel'schen Theo-Logik zu begeben, indem er von den Thatsachen des christlichen Bewußtseins aus an der Hand der urbildlichen Schriftlehre die religiös-speculativen Probleme bearbeitete, vermochte er auch der Kirchenlehre in weit höherem Maße gerecht zu werden als Schleiermacher, wiewol es ihm nie um deren scholastische Rechtfertigung, vielmehr allein um ihre biblisch-speculative Erneuerung zu thun war.

Dieselbe Grundanschauung, vermöge deren Nitzschs Theologie diesen biblisch-speculativen Charakter gewann, war auch der Quellpunkt einer anderen, nicht weniger bedeutsamen Eigentümlichkeit derselben, ihres ethisch-dogmatischen Zuges. War das religiöse Gefühl eben so sehr wie es Idee, unmittelbare Erkenntnis war, so auch Urwille, Gewissen, so war der im christlichen Bewußtsein wie in der heiligen Schrift gegebene unzertrennliche Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit auch wissenschaftlich in seiner psychologischen Wurzel erkannt. Und nun versprach es der Betrachtung beider die größte Reinigung und Vertiefung, wenn jedes von ihnen im Lichte des andern, wenn Dogmatik und Ethik in ihrer principiellen Einheit und wechselseitigen Bedingtheit durchbetrachtet wurden, indem

sich so erst herausstellen konnte, daß nichts zum christlichen Glauben gehören könne, was nicht Motiv der sittlichen Reinigung und Vollendung, nichts wahrhaft sittlich sein könne, was nicht Frucht des christlichen Glaubens sei. Indem Nitzsch in diesem Sinne die Dogmatik ethisch, die Ethik dogmatisch behandelte, überwand er von einem positiveren und biblischeren Standpunkte aus und darum noch gründlicher als Schleiermacher in beiden die Einseitigkeit des alten dogmatistischen und moralistischen Standpunkts.

Bekanntlich ist aus diesem Gedanken einer wechselseitigen Durchdringung der Dogmatik und Ethik Nitzschs Hauptwerk im Gebiete der theoretischen Theologie hervorgegangen, sein „System der christlichen Lehre". Veranlaßt durch eine Vorlesung, in welcher er den Versuch systematischer Vereinigung der religiösen und der ethischen Schriftlehre zuerst angestellt hatte, erschien es 1829 als erster knapper Entwurf, dann 1833 in erweiterter Gestalt, und von da bis 1851 in noch weiteren vier Auflagen immer durchgebildeter und reicher. Vom Centralbegriff des in Christo erschienenen Heiles aus ist hier die christliche Lehre in ihrer dogmatisch-ethischen Einheit systematisch dargestellt, indem von der Thatsache des Heils auf deren Voraussetzungen, das ursprüngliche Gute und das thatsächliche Böse zurückgegangen und so von Begriffen aus, die ebensowol ethisch als dogmatisch sind, die Lehre von Gott und Mensch, von Sünde und Tod, von der Begründung und Aneignung, Gemeinschaft und Vollendung des Heils entwickelt wird. Dabei ist das Augenmerk zunächst auf die Darstellung der christlichen Lehre in ihrer urbildlichen, biblischen Erscheinung gerichtet als der Grundlage einer Kritik und Erneuerung des kirchlichen Lehrbegriffs; nur andeutungsweise, in inhaltschweren Anmerkungen, wird auch das Verhältnis der biblischen zur kirchlichen Lehre und zur neueren Wissenschaft erörtert. Von besonderer Bedeutung aber war der dem „System" gegebene principielle Unterbau, indem hier der Verfasser seinen eigentümlichen Religionsbegriff entwickelte, von ihm aus den wesentlichen Unterschied von Natur- und Offenbarungsreligion begründete und im Verfolg der Charakteristik letzterer zur Begriffsfassung der Weißagung und des Wunders, des Wortes Gottes und der heiligen Schrift gelangte, — ein Grundriß der Religions-

wissenschaft und Fundamentaltheologie, in welchem Nitzschs gediegene Fortbildung der Schleiermacher'schen Grundanschauungen — nur allzu lakonisch — zusammengefaßt ist.

Es gehört zu der Eigentümlichkeit Nitzschs, daß wir von seiner theoretischen Theologie nicht wie von der praktischen eine vollkommen ausgeführte Darstellung, sondern nur eine mehr oder weniger andeutende Skizze erhalten haben: so klar seine Theologie in den Principien war, so wenig war sie auf den Schein vollkommen abgeschlossener Resultate angelegt, vielmehr sich dessen klar bewußt, daß sie sowol nach der Seite der Schriftauslegung, als des speculativen Gedankens hin unendliche Wege eröffne. Um so willkommener mußten dem Freunde dieser Theologie eine Reihe von Einzelarbeiten sein, durch welche einzelne Partieen derselben und namentlich ihre Principienlehre eine weitere Erörterung empfingen. Dahin gehört sein 1827 erschienenes Sendschreiben an D. Delbrück, in welchem er die normative Autorität der heiligen Schrift gegen den Vorschlag, das Apostolicum zur Lehrnorm zu erheben, vertrat; dann aber und vor allem seine Beiträge zu dieser unserer Zeitschrift, zu deren Begründung er samt Lücke und Gieseler, den Urhebern des Planes, Ullmann und Umbreit, 1828 die Hand geboten hatte. In ihr trat er von Anbeginn und während der dreißiger Jahre wiederholt als Interpret und Apologet der Schleiermacher'schen Theologie auf, theils in eigenen Abhandlungen, wie über den Religionsbegriff der Alten und über Schleiermachers Religionsbegriff, theils in kritischen Uebersichten der neuen systematisch-theologischen Literatur, welche namentlich durch die in ihnen wiederholt eintretende Nöthigung, den psychologisch-dialektischen Standpunkt Schleiermachers gegen den logisch-speculativen der Hegel'schen Schule zu vertreten und sich selbst mit den absolut-wissenschaftlichen Prätensionen derselben auseinanderzusetzen, von hohem Interesse sind [a]). An diese Arbeiten schließt sich ferner die berühmte Abhandlung über die immanente Trinität (Stud. u. Krit. 1841) an, in welcher der eigentümliche

a) Vgl. namentlich die vortreffliche Anzeige von Rosenkranz' Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre, Stud. u. Krit. 1837, 2. Heft.

biblisch-speculative Zug, der Nitzsch von der Schleiermacher'schen wie von der Hegel'schen Schule unterschied, glänzend hervortrat. Aber die bedeutendsten Beiträge, mit denen Nitzsch unsere Zeitschrift geschmückt hat, bleiben jedenfalls seine „Protestantische Beantwortung der Möhler'schen Symbolik" (1835) und seine „Theologische Kritik der Strauß'schen Dogmatik". Jene war in dem neu entbrennenden Kampfe der beiden Confessionen, den der Katholicismus in den dreißiger Jahren gerade vom Rheinland aus eröffnete, eine wissenschaftliche That ersten Ranges, indem der von Möhler kunstvoll verschobene Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus hier mit siegreicher Klarheit auf den Gegensatz des gesetzlich entstellten und des evangelisch gereinigten Christentums zurückgeführt und so der neuen Wissenschaft der Symbolik ein leitender Gesichtspunkt von durchschlagender Bedeutung gegeben ward. Mit derselben ruhigen Ueberlegenheit trat Nitzsch der von Strauß mit so glänzenden Beweisführungen unternommenen Bankerotterklärung der christlichen Dogmatik entgegen, indem er durchweg die Oberflächlichkeit und Bodenlosigkeit dieser Kritik und dem gegenüber die Feuerfestigkeit der christlichen Grundvoraussetzungen, insonderheit der Idee des Wunders und der heiligen Schrift erhärtete, — freilich nur für diejenigen, die seiner immer mit der Fülle und Tiefe des Gedankens ringenden und diesmal ganz besonders heraklitisch-dunkeln Schreibart zu folgen vermochten.

Weit vollständiger als in diesen an Umfang immerhin bescheidenen literarischen Arbeiten stellte sich die gewaltige Geistesarbeit des Mannes in seiner mündlichen Mittheilung dar, gegen die ihm als echtem akademischen Lehrer die schriftstellerische doch sehr in zweiter Linie stand. Obwol er nur über eine mäßige Anzahl von Disciplinen las, so fühlte der Zuhörer doch, wie er das ganze Gebiet der Theologie fast gleichmäßig beherrschte. Es trat das zunächst in seiner Encyklopädie hervor, in der er, auch hierin die Schleiermacher'sche Organisation weiterbildend, eine principielle, historische, systematische und praktische Theologie unterschied, um dann jede mit gleicher Virtuosität zu skizziren. In der systematischen nun, die er aus Schleiermachers „historischer Theologie" heraus verselbständigte, lag sein eigener Mittelpunkt, aber seine Dogmatik und

Ethik hatte durch das ganze Gebiet der Theologie ihre lebendigen Wurzeln. Vor allem nach der biblischen Seite, und wenn er mit Ausnahme eines publicum über das Buch der Weisheit keine exegetischen Vorlesungen hielt, so war dafür seine biblische Theologie eine desto großartigere und zusammenhängendere Einführung in die heilige Schrift. Er rühmte sich, diese seine Lieblingsdisciplin zuerst in den Kreis der akademischen Vorlesungen eingeführt zu haben, und behandelte sie als eine Art Dogmengeschichte innerhalb der Bibel, indem er Altes und Neues Testament und näher patriarchalische und mosaische, prophetische und judaistische, messianische und apostolische Stufe unterschied. Indem er hiebei auch den biblischen Geschichtsverlauf als Voraussetzung der Lehrentwickelung von einem besonnenen, aber freien kritischen Standpunkt aus in Betracht zog, wappnete er seine Schüler gegen die Verlockungen eines sich selbst überschlagenden Kriticismus und lehrte sie, neben dem Neuen Testament auch das Alte, dessen Zurücksetzung er an Schleiermacher lebhaft beklagte, in einer geschichtlich-freien und doch offenbarungsgläubigen Weise zu würdigen. Auf diesem historisch-kritischen Fundament entwickelte sich dann der Schriftgedanke, der, durch eine im Alten wie im Neuen Testament grammatisch-historisch wohlbegründete Exegese herausgestellt, überall als organisches Glied eines großen, der ganzen Bibel inhärenten Systems in's Licht eines großartigen Zusammenhanges trat. Nicht weniger aber als auf exegetischen ruhte seine Systematik auf historischen Studien; davon gaben seine dogmengeschichtlichen und symbolischen Vorlesungen Zeugnis, in denen überall die gründlichste gelehrte Kenntnis des Materials mit geistvoller Durchdringung und Entwickelung desselben verbunden erschien. Eine besondere Vorlesung über „Neuere Dogmengeschichte" führte den Zuhörer auch wol bis mitten in die streitenden Gegensätze der Gegenwart herab, während Vorträge über „Christliche Religionswissenschaft für Studirende aller Facultäten" die sonst in der Dogmatik und biblischen Theologie einleitungsweise behandelte Principienlehre eingehender und zu großer Freude der theologischen Zuhörer gemeinverständlicher entwickelten. In allen diesen Vorlesungen wußte man nicht, was man mehr bewundern sollte, die Gelehrsamkeit oder den Tiefsinn des Mannes, seine um-

fassende philologische, historische, philosophische Bildung oder die mystisch-speculative Energie, mit der er allen Stoff in Geist und Leben verwandelte; aber der höchste Zauber lag doch weder in diesem, noch in jenem, er lag in der Persönlichkeit des Lehrers selbst, in dem milden Ernst, in der frei von innen hervortretenden Würde, in dem Eindruck eines fühlbar in der Wahrheit geheiligten Wesens, den jeder, der ihm nahe trat, unwiderstehlich empfing.

Dem Verfasser dieser Skizze war es vergönnt, im Anfang der vierziger Jahre während eines doppelten Studienaufenthaltes zu Bonn sich diesem Eindruck hinzugeben und denselben in einer ihm schließlich zutheil werdenden persönlichen Bekanntschaft mit dem verehrten Lehrer noch verstärkt zu erfahren. Es war die Blütezeit der Bonner evangelisch-theologischen Facultät; achtzig bis hundert Studirende, wie damals, hat sie nie wieder erreicht. Und wenn die Kostspieligkeit des Ortes, sowie die überwiegend katholische Umgebung einem noch größeren Zufluß im Wege stand, so war dafür die Hälfte jener Zahl Ausländer, besonders Holsteiner und Schweizer, die einzig um Nitzschs willen kamen. Denn er war, wie treffliche und bedeutende Männer auch neben ihm lehren mochten, die Perle nicht nur der Facultät, sondern der gesamten Hochschule; unerachtet des confessionellen und noch manches anderen Gegensatzes, der dieselbe durchzog, genoß doch wol kein Mitglied in solchem Maße die allgemeine Verehrung wie er. Es war ein Student der Medicin, der mir, dem Neuling, den theologischen Lehrer zuerst auf der Straße als die allgemeine Respectsperson zeigte. Seiner im Hörsaal froh zu werden, war freilich dem Anfänger kaum möglich; wer ohne theologische Vorbildung in eine Nitzsch'sche Vorlesung kam, dem ward zu Muthe wie einem Kinde, das einer Unterredung ernster Männer lauscht. Erst allmählich, nachdem man mit seiner eigentümlichen Ausdrucksweise vertraut und in der theologischen Literatur, zumal in Schleiermacher, etwas heimisch geworden, gieng einem ein mehr als wörtliches Verständnis auf, ebendamit aber auch der höchste geistige Genuß. Nitzschs Vortrag war lebendig und frei, ohne alle Rhetorik, aber auch ohne jeden Anstoß der Form, wenn man nicht etwa seine impopuläre Ausdrucksweise und die Nichthervorhebung der Wendepunkte des

Gedankenganges dahin rechnen will: in einer steten Dialektik nicht der Form, sondern der Sache bewegte sich der ruhige, tiefe Gedankenstrom vorwärts, der offenbar in jedem Augenblick aus der inneren Sammlung und Spannung des Geistes in lebendiger Neubildung entsprang. Dabei wenig und immer milde und würdige Polemik, zuweilen — wiewol selten — ein Scherz, der nie zum Spaße ward; der Ernst der Behandlung entsprach dem Ernst der Sache, und ohne daß das Lehren je die Strenge der Wissenschaft verlassen hätte und im gewöhnlichen Sinne erbaulich geworden wäre, ward nicht nur mit gespannter Aufmerksamkeit, sondern mit wahrer Andacht gehört.

Wer nun, selbst hingenommen von wissenschaftlichen Fragen, so an Nitzschs wissenschaftlicher Größe andächtig hinaufschaute, dem war es ein überraschender Eindruck, diese tiefsinnige, mit den höchsten Problemen virtuos beschäftigte Theologie mit der innigsten Liebe zur Kirche und mit dem stärksten Zuge zum demütigen Dienst der Kirche verbunden zu sehen. Hierin war Nitzsch eine Schleiermachern ganz ähnliche Natur. Auch ihm war die ganze Theologie eine — freilich charaktervolle und daher in ihrem Bereich selbständige — Dienerin der Kirche und die praktische Theologie die Krone des theologischen Studiums. Seine praktisch-theologischen Vorlesungen, bald das Ganze der Disciplin umfassend, bald einzelne Theile, namentlich Homiletik und theologische Kritik des Kirchenrechts besonders behandelnd, bildeten ein zweites Hauptgebiet seiner Lehrthätigkeit, und ein solches, auf welchem seine Virtuosität und Productivität im Vergleich zu dem überlieferten Stande der Dinge vielleicht noch höher anzuschlagen war als in der theoretischen Theologie. Auch auf diesem Gebiete verfügte er über die gründlichsten Studien, von denen er in seinem „Theologischen Votum“ über die preußische Agende (1825) und in seinem Programme De theologia practica felicius excolenda (1831) bedeutsame Proben abgelegt hatte; eine nahezu fertig ausgearbeitete „Liturgik“ war nur durch den zum „System der christlichen Lehre“ drängenden Antrieb um Abschluß und Veröffentlichung gekommen. Im engsten Anschluß an die praktisch-theologischen Vorlesungen stand nun das homiletische Seminar, in dessen Leitung Nitzschs Lehrthätigkeit doch erst ihren

Gipfelpunkt erreichte. Hier trat man dem immer freundlichen und doch nur aus scheuer Ferne verehrten Lehrer persönlich näher: nicht nur weil er für seine Seminaristen allwöchentlich einen offenen Abend hatte, sondern weil seine Art und Weise im Seminar selbst eine so herzgewinnende war. Auf ungesuchte Weise wußte er den Schulübungen bereits die Weihe eines kirchlichen Handelns zu geben; indem er mit seinem Seminar das Kirchenjahr durchlebte, sprach er hier wol auch einmal ein einfaches und in seiner Kürze um so wirksameres Erbauungswort zu den Herzen. Seine Recensionen waren meisterhaft nicht nur in dialektischer, sondern ebensosehr in ethischer Hinsicht: kein Fehler des schülerhaften Versuches blieb unüberführt, und doch geschah diese Ueberführung in einer nie verletzenden, immer ermuthigenden Weise. Dabei bewunderten wir die Geistesgegenwart, mit der er auch einen eben erst vernommenen Vortrag sofort treffend und ausgiebig zu beurtheilen vermochte, und die Fülle von positiven Anregungen, die bei jedem in Rede kommenden Schrifttext oder Lehrpunkt so ganz mühelos und beiläufig abfielen. — Was das Seminar uns in Gestalt der Lehre brachte, das gab endlich der akademische Gottesdienst als herrliches Vorbild. Im reinsten Sinne feierlicher ließ kein liturgisches Reden und Handeln sich denken; ich weiß, daß ein ungläubiger katholischer Student, der zufällig Nitzsch den Segen austheilen sah und hörte, sich dem erbauenden Eindruck nicht entziehen konnte. Und was die Predigten betraf — sie waren von keinen Reizen der Rhetorik geschmückt und ihrem Inhalte nach im stärksten Maß „nicht Milch, sondern starke Speise", — dennoch hörte nicht bloß die akademische, sondern die ganze Gemeinde von Bonn keinen Prediger so andächtig und ausdauernd wie Nitzsch. In großer Schlichtheit des Vortrags, mehr meditirend als anredend, faltete die Predigt die Tiefen der Schrift, wie des Menschenherzens auseinander und berührte — wenn es ihr gelang, durchsichtig zu bleiben — die Gemüther, wie E. M. Arndt in einem Briefe sagt, „wie ein höheres Leben". Mit Recht wird manche Predigt in den verschiedenen bis 1848 erschienenen „Auswahlen aus der Amtsführung der letztvergangenen Jahre" dem Bedeutendsten und Vollendetsten zugezählt, was Nitzsch überhaupt aus der Tiefe seines Geistes hervorgebracht.

Dies Amt des Universitätspredigers nun wurde für Nitzsch die Brücke zu einer kirchlichen Stellung und Wirksamkeit, die an Bedeutung hinter seiner akademischen nicht viel zurückstand. Die rheinländische Provinzialkirche, in deren Mitte er stand, war um die Zeit, als er nach Bonn kam, eine eigentlich erst im Entstehen begriffene Gemeinschaft. Erst das preußische Regiment hatte die sehr heterogenen niederrheinischen und oberrheinischen Elemente und in beiden Gebieten wieder reformirte und lutherische Gemeinden zusammengebracht. Die Union, am Niederrhein vorbereiteter als irgendwo, war zwar von der Mehrheit freudig angenommen, aber auch von nicht wenigen und zum Theil den mächtigsten Gemeinden (z. B. den Elberfelder) abgelehnt worden. Ein kirchliches Einheitsband gab erst die Kirchenordnung von 1835, welche — in einer Zeit, da die guten Vorsätze der landeskirchlichen Organisation in Berlin bereits sehr verflogen waren, um den Preis der Annahme der Agende mühsam erlangt — die altbewährten presbyterial-synodalen Ordnungen des Niederrheins, wenn auch in bedingter, durch unorganische Einschiebung eines Consistoriums beschränkter Weise, der ganzen Provinzialkirche zu gute kommen ließ. Wieviel für eine gedeihliche Entwickelung der so zusammengefaßten heterogenen Elemente auf ein innigeres Verhältnis von Kirche und Theologie, Synode und Facultät ankam, liegt auf der Hand; und doch stand einem solchen das stärkste Lebenselement, welches die Provinzialkirche in sich trug, im Wege —, der ausgeprägte niederrheinische Pietismus mit seiner Geringschätzung der Wissenschaft überhaupt und seinem Mistrauen gegen eine namentlich im Punkt der Inspiration freiere Theologie. Es bleibt eine denkwürdige kirchengeschichtliche Erscheinung und ist vielleicht das größte Zeugnis für Nitzschs ausgezeichnete Persönlichkeit, daß es ihm gelang, in diesen Verhältnissen die Stellung — man kann wol sagen — eines evangelischen Kirchenvaters zu erringen.

In echt evangelischer Weise war es eine Virtuosität nicht des Herrschens, sondern des Dienens, die ihm den Weg zu dieser Stellung eröffnete. Der vielbeschäftigte und hochangesehene Professor verschmähte es nicht, der evangelischen Gemeinde, mit deren Gottesdiensten die akademischen combinirt waren, als Pfarrvicar auch in

Neben- und Wochengottesdiensten zu dienen, mit den Pfarrern der Diöces die Last der Vacanzpredigten zu theilen und so sich in den kirchlichen Organismus freiwillig einzugliedern. Die Folge war, daß er alle Stufen dieses Organismus vom Presbyterium an bis zur Generalsynode durchwanderte. Es war die Kreissynode von Mühlheim[1], welche den nach rigoroser Auslegung der Kirchenordnung eigentlich nicht einmal stimmberechtigten Universitätsprediger als ihren geistlichen Vertreter regelmäßig auf die Provinzialsynoden abordnete, und auf diesen wiederum kam derselbe zu solcher Geltung, daß er nicht nur mit den wichtigsten Referaten betraut und zur Theilnahme am Candidatenexamen berufen, sondern schließlich auch zum Assessor (d. h. Vicepräsidenten) der Synode gewählt ward. Das Vertrauen der Regierung wollte hinter dem der Provinz nicht zurückbleiben, und so wurde Nitzsch zugleich in's Provinzialconsistorium berufen, an dessen Arbeiten er, soweit es seine Bonner Berufspflichten gestatteten, ebenfalls hingebend theilnahm. Wenn die in ihrer Eigentümlichkeit von Berlin her nicht eben begünstigte rheinische Kirche sich dennoch allseitig in gedeihlichster Weise fortentwickelte, ihr Synodalwesen seiner officiellen Erfolglosigkeit unerachtet dennoch durch geistigen Inhalt und Segen sich immer größere Achtung erwarb, die positive evangelische Union hier tiefere Wurzeln schlug und einen festeren Gemeingeist ausprägte als irgendwo sonst, so hat die vielseitige, geräuschlose Wirksamkeit Nitzschs und das schöne Zusammenwirken von Facultät, Synode und Kirchenregiment, welches er vor allen repräsentirte, hieran wol kein geringes Theil. Ein Denkmal seiner synodalen Wirksamkeit ist unter anderem die neue Perikopenauswahl, welche er zur Ergänzung der so mangelhaften altherkömmlichen im Auftrag der Synode ausarbeitete, und deren Genehmigung und Einführung er nach vieljährigen vergeblichen Bitten der rheinischen Kirche noch in seinen alten Tagen erlebte. Eine andere Arbeit, welcher er im Interesse der Provinzialkirche in Gemeinschaft mit D. Sack sich unterzog, war die Herausgabe einer evangelisch-kirchlichen Monatsschrift für Rheinland und Westfalen, eines Organs für die kirchlichen Interessen der beiden verfassungsverwandten Provinzialkirchen, das er mit manchem schönen praktisch-theologischen Beitrag geschmückt hat, und welches wol die

Hauptursache war, daß seit dem Jahre 1845 die Studien und Kritiken seine thätige Mithülfe vermissen mußten. Denn nach und nach hatte sich eine solche Ueberlast von Aemtern und Pflichten auf ihn zusammengehäuft, daß nur eben seine Begabung und Gewissenhaftigkeit das alles ohne Verkürzung des Einzelnen nebeneinander zu tragen und zu leisten vermochte, — freilich auch so nur auf Kosten seiner literärischen Mittheilung und seiner wiederholt durch Ueberarbeitung erschütterten Gesundheit.

Unstreitig stand Nitzsch in der Mitte der vierziger Jahre auf der Sonnenhöhe seiner Wirksamkeit. Die verjüngte gläubige Theologie, deren Durchbildung er vor allen aus Schleiermachers Händen übernommen hatte, war bis dahin von Sieg zu Siege geschritten, und der Einfluß, den sie am Rhein auf eine fest und frei aufstrebende Kirche gewonnen hatte, schien ihren Beruf, das kirchliche Leben auch im größeren Ganzen neu zu ordnen, vollends außer Zweifel zu stellen. Es war im Jahre 1846, als durch die Berufung der Berliner Generalsynode diese Aufgabe an Nitzsch herantrat. Nach langer böser Verschleppung, welche die zu lösenden Probleme riesengroß gezogen und die zu einigenden Geister erbittert und immer mehr entzweit hatte, wurde eine landeskirchliche Vertretung improvisirt, die über jede Erwartung tüchtig und einig ausfiel und die zu lösenden Lebensfragen ebenso ernst als muthig in die Hand nahm. Die schwierigste derselben, die Verpflichtungsfrage, d. h. die Vermittelung von Bekenntnis und Lehrfreiheit in der evangelischen Kirche, fiel Nitzsch zur Bearbeitung zu, der von der Rheinischen Synode zusammen mit dem Präses derselben abgeordnet war. Die Lösung, welche er als Referent der Bekenntniscommission vertrat, ist bekannt: er wollte sich hinsichtlich der Bekenntnisschriften mit einer moralischen Verbindlichkeit derselben als „Zeugnisse und Vorbilder gesunder Lehre“ begnügen, die eigentlich rechtskräftige Verpflichtung des Geistlichen aber auf die in Urworten der heiligen Schrift ausgedrückten Hauptpunkte der apostolisch-reformatorischen Verkündigung beschränken. Und wenn es feststand, daß einerseits eine Kirche ohne irgendwelches nöthigenfalls rechtskräftige Bekenntnisfundament nicht zu bestehen vermöge, und andererseits eine Verpflichtung auf den Wortlaut der alten Symbole dem

Theologen des neunzehnten Jahrhunderts nicht auferlegt werden könne, was blieb, um endlich Klarheit und Wahrheit in die Lehrverpflichtung zu bringen, anderes übrig, als in dieser Weise auf die biblischen Hauptpunkte des evangelischen Bekenntnisses zurückzugehen, auf die Punkte, welche die Apostel selbst zur Erzeugung und Erhaltung christlichen Glaubenslebens für ebenso unerläßlich als ausreichend gehalten? Das von Nitzsch entworfene und von der großen Mehrheit der Synode gutgeheißene Ordinationsformular hätte immerhin der Kritik verfallen mögen, wenn dieselbe nur etwas Besseres vorzuschlagen gehabt hätte; jedenfalls leistete es die Hauptsache, die zu leisten war, indem es jede auf christlichem und evangelischem Boden denkbare Lehrfreiheit gewährte und dennoch Bürgschaft gab, daß der so sich Verpflichtende kein anderes Evangelium als das der Apostel und Reformatoren predigen oder aber des Wortbruchs einfach zu überführen sein werde. Gleichwol war die Zeit einer solchen gerechten und ehrlichen Vermittelung von Lehrordnung und Lehrfreiheit noch nicht gekommen. Daß einige Punkte des Apostolicums, die in der heiligen Schrift nie unter den Fundamentalsätzen apostolischer Heilspredigt vorkommen und auch für eine gläubige Theologie noch ungeschlichtete Probleme enthalten, in dem Ordinationsformular übergangen waren, war für die Partei, welcher die ganze Synode mit ihrer Unionsgesinnung und Presbyterialverfassung ein Greuel war, eine ausreichende Handhabe, um ein Ketzergeschrei gegen die Generalsynode zu erregen, und dies Ketzergeschrei wiederum war einem König, den bei aller Liebe zur Kirche seine eigentümlichen Ideale die dringendsten Bedürfnisse derselben verkennen ließen, Anlaß genug, um nicht nur das Ordinationsformular, sondern die sämtlichen Anträge der Synode in's Bereich des schätzbaren Materials zu verweisen.

So wurde die Generalsynode von 1846, indem sie einen flüchtigen Augenblick die Geschicke der evangelischen Kirche in Nitzschs Hände zu legen schien, vielmehr die tragische Peripetie seines Lebens, nämlich der Anfang der Erfahrung, daß es der von ihm vertretenen vermittelnden Theologie dennoch nicht vergönnt sein werde, diese Geschicke zu lenken und den Frieden der evangelischen Kirche herbeizuführen. Eine Zeit der bittersten persönlichen Erfahrungen

folgte der Synodalarbeit auf dem Fuß. Die planmäßig in's Werk gesetzte Verketzerung der Synode richtete sich vor allem gegen seine Person; man scheute sich nicht, einen Mann, der noch auf der Synode aus gegnerischem Munde das Zeugnis erhalten hatte, daß in seinem Referate „Gläubigkeit, Erfahrung, Verstand, Weisheit und Wissenschaft sich wundervoll durchdrungen", um eben dieses Referats willen wie einen Abgefallenen und Verführer zu behandeln, und selbst solche, die sich zu seinen Freunden gerechnet, ohne doch ein wirkliches Verständnis seines Standpunkts zu besitzen, wurden um jener, wie sie meinten, dem Unglauben gemachten Zugeständnisse willen an ihm irre. Es war mit Beziehung auf solche Verkennungen, daß er damals den Spruch 2 Kor. 5, 11 unter sein Bild schrieb: „Weil wir wissen, daß der Herr zu fürchten ist, fahren wir schön mit den Leuten; Gotte aber sind wir offenbar." Besser als der große Haufe beschränkter Zeloten wußte der einsichtige Minister, welcher der Generalsynode präsidirt hatte, den Mann zu würdigen, der, ohne es zu suchen, der Führer derselben geworden war; als bald darauf der Lehrstuhl der Dogmatik in Berlin erledigt ward, berief er Nitzsch auf denselben, mit der ausgesprochenen Absicht, seine Einsichten und Rathschläge für das dennoch wieder aufzunehmende kirchliche Organisationswerk zu verwerthen.

Es war die zehnte akademische Berufung, die Nitzsch erlebte; nach Marburg, Kiel, Heidelberg, Tübingen hatte man ihn noch von Bonn aus begehrt, und er hatte abgelehnt. Auch konnte er nirgends wiederfinden, was er in Bonn zu verlassen hatte, das schöne, stille, auf's Siebengebirge schauende Haus mit dem an den Rhein hinunterreichenden Garten, den Freundesumgang von Männern wie Bethmann-Hollweg, Arndt, Bleek, Brandis, und die Verehrung der ganzen Universität, deren Rectorat er schon 1828 geführt; endlich diese Gemeinschaft der umgebenden Kirche, in der nun schon zahlreiche Schüler, auch in jenen Tagen der Verkennung treu ausharrend, um den geliebten Lehrer sich scharten. Dennoch ließ sich der Ruf nach Berlin um der gesamten Landeskirche willen, in deren Angelegenheiten er durch die Generalsynode hineingezogen war, nicht ablehnen: es schien ja undenkbar, daß das anerkannte und unverkennbare Organisationsbedürfnis derselben abermals durch Jahr-



zehnte verschleppt werden könnte. Und so schickte Nitzsch im Frühling 1847 sich an, von dem schönen Rhein, an dem er fünfundzwanzig Jahre hindurch in Frieden und Segen gewirkt hatte, zu scheiden. Eben bereitete man eine Jubelfeier dieser Wirksamkeit vor, als die schmerzliche Kunde, daß es mit derselben zu Ende sei, sich verbreitete und die beabsichtigte Beglückwünschung in ein Abschiedsfest verwandelte. Am 14. April kamen zweihundert Schüler und Freunde des verehrten Mannes in Bonn zusammen, um sich in einer Pastoralversammlung noch einmal an Geist und Herz desselben zu erfreuen, wobei die reiche Liebe und Verehrung in mancherlei Weise, namentlich aber in der Widmung eines sinnreichen, kunstgeschmückten Albums ihren Ausdruck fand. In seinen Abschiedsworten nahm Nitzsch unter anderem auch auf die zuletzt erfahrenen Widerwärtigkeiten Bezug. „Daß Sie vor meinem Scheiden sich noch einmal so zahlreich in Liebe um mich versammelt haben" — sprach er — „ist mir ein erfreuliches Unterpfand, daß ich, wie ich in der Rheinprovinz mit Freimuth und Freisinnigkeit auf dem gelegten Grunde gebaut habe, so auch ferner freimüthig und freisinnig bleiben darf. Mein theologisches System gebe ich mit Freuden preis, nicht aber mein Princip, das der Freisinnigkeit in der theologischen Lehrentwickelung, nicht das Streben nach Union, nach einer Lehrunion der evangelischen Confessionen."

Als Nitzsch im Frühling 1847 nach Berlin übersiedelte, stand er im sechszigsten Jahr. Dem einzigen Kinde, das er einst mit nach Bonn gebracht, waren dort acht andere gefolgt; zwei davon, einen unmündigen Knaben und eine Tochter, hatte der Vater auch wieder in rheinischer Erde begraben. Die älteste Tochter hatte er einem trefflichen Manne zuführen dürfen, aber nach kurzer Ehe war sie als Wittwe in's Elternhaus zurückgekehrt. Auch in Berlin sollte es an häuslichen Heimsuchungen nicht fehlen; ein bereits in ärztlicher Wirksamkeit stehender Sohn kränkelte Jahre lang und starb zuletzt (1857) im Elternhaus. Gleichwol war das reiche innige Familienleben, das den ehrwürdigen Mann bis an's Ende seines Lebens umgeben sollte, das beste Stück rheinischen Glücks, das sich in den neuen Lebensabschnitt mit hineinnehmen ließ. Zwar eine schöne akademische Wirksamkeit that auch in Berlin sich auf, und ungleich

größere Versammlungen als in Bonn scharten sich hier, wo seit Schleiermachers und Neanders Zeiten die Theologiestudirenden nach Hunderten zählten, um den noch in voller Kraft und Frische stehenden Lehrer; auch die akademische Predigt setzte sich fort und ebenso, wenn auch in privater Form, das homiletische Seminar. Dagegen wurde der Horizont des öffentlichen Lebens immer düsterer, und alle Zeichen der Zeit wiesen auf Sturm. Was die kirchlichen Dinge betraf, so nahmen die Wirren des durch die Rupp'sche Angelegenheit an den Rand des Unterganges gebrachten Gustavadolfs-Vereins die Gemüther in Anspruch; es gelang Nitzsch, auf der Darmstädter Hauptversammlung (Herbst 1847) die drohende Katastrophe jenes Vereins, dem er von Anbeginn große Sympathie zugewandt hatte, durch friedliche Vermittelung abwenden zu helfen. Dagegen rückte die landeskirchliche Angelegenheit in Preußen nicht von der Stelle. Endlich ward (Januar 1848) statt der erwarteten presbyterialen Organisation der Gemeinden ein Oberconsistorium errichtet, das Dach des Gebäudes vor dem Fundament; eben hatte sich diese Behörde, in die auch Nitzsch ernannt ward, constituirt, als der März 1848 hereinbrach. Nitzsch gehörte zu den Wenigen, welche am Tage nach der Mordnacht des 18. März, einem Sonntag, Gottesdienst zu halten vermochten; vor einem kleinen Häuflein legte er — freilich, wie er selbst sagt, mehr betend, als predigend — das in den gegebenen Verhältnissen wahrhaft prophetische Wort aus: „So jemand auch kämpfet, so wird er doch nicht gekrönt, er kämpfe denn recht."

Die nun folgenden Zeiten der Auflösung, welche keinerlei öffentliche Ordnung unbedroht ließen, gaben Nitzsch reiche Gelegenheit, eine Tugend zu bewähren, die ihm in jenem Bonner Album von E. M. Arndt nachgerühmt worden war, die Tugend christlicher Tapferkeit. Auch keinen Augenblick gehörte er zu den Verzagenden, zu denen, die sich in unfruchtbarem Jammern ergossen. In den Tagen der schlimmsten Anarchie, am 9. April, richtete er in der Vorrede zu einer neuen Predigtauswahl an seine Standesgenossen ein noch heute erhebendes Wort christlicher Weisheit und Ermuthigung: „Die Zeit, in welche wir unversehens gestürzt worden sind, und die uns nöthigt, unter den empfindlichen Ruthenstreichen eines großen

Meisters und Erziehers das ABC aller bürgerlichen und gesetzlichen Ordnung von neuem zu lernen, wird und muß den Prediger in ihrer Art in Anspruch nehmen. Seine äußere Stellung kann verändert und gefährdet erscheinen; die zu lange angehaltene und hin und wieder vergeblich zurückgestauete, nun desto wilder überflutende Strömung des politischen Lebens kann sich bald auf Kirche und Schule und deren Verfassung werfen. Damit wird, so lange wir Zuhörer haben — und die Versammlungen werden sich füllen und nicht leeren — der innere Standort unseres Wirkens nicht verändert. Es geschieht, wie die Schrift sagt, nichts Neues unter der Sonne. Das Wort Gottes verwundert sich über der Dinge keines, die geschehen sind und täglich geschehen. Sehr einfache Wahrheiten, die wir lange überhörten, werden, ohne daß wir Ursache hätten, bloß nach einer Seite hin zu rügen oder das bloße Zurückwünschen voriger Zeiten zu erregen, an diesen Geschichten Beleg und Veranschaulichung und in den Seelenstimmungen, die sie angeregt, Aufnahme finden, wie noch niemals." — Dasselbe Sturmjahr 1848 stellte ihn als Rector an die Spitze der Universität, und hier war es, wo er nach seiner eigenen Aussage wiederholt in persönlichen Gefahren Gottes Schutz und Durchhülfe zu erfahren hatte. Die leidenschaftlichen Erregungen, welche die Hauptstadt durchzuckten, drohten wiederholt die Universität zum Schauplatz oder Werkzeug fremdartiger Dinge zu machen. Unbekümmert um Gunst oder Ungunst steuerte Nitzsch solchen Anwandlungen mit unbeugsamer Energie und scheute, um denselben vorzubeugen, selbst die damals so verpönte Zuhülfenahme der bewaffneten Macht nicht. Eines Tages war eine stürmische Studentenversammlung in der Aula mit Tagesereignissen beschäftigt; Nitzsch gieng hinein und gebot als Rector die Auflösung der ungesetzlichen Vereinigung. Ein wilder Sturm erhob sich; dennoch wagte niemand ihn vom Katheder zu reißen.

Unter friedlicheren Gestirnen schloß er im Sommer 1849 sein Rectorat und ließ seine anziehende Rede „über die kirchengeschichtliche Bedeutung der Regierung Friedrich Wilhelms III." austönen in die Hoffnungen einer von Preußen ausgehenden Neugestaltung des deutschen Vaterlandes. Diese Hoffnungen blieben damals be-

kanntlich unerfüllt, und eine tiefe Ebbe reactionärer Geistlosigkeit und Willkür trat an die Stelle der abgelaufenen revolutionären Sturmfluth. Nitzsch war kein Anhänger des liberalen Doctrinarismus, aber seine ganze religiöse und ethische Denkart verbot ihm, mit dem damals aufwuchernden absolutistischen Theokratismus gemeine Sache zu machen. — Bekanntlich trennten sich, als es erst Mode ward, den deutschen Beruf Preußens als einen revolutionären Traum und die beschworene Staatsverfassung als ein Stück Papier zu verhöhnen, eine kleine Anzahl charaktervoller Männer von der großen conservativen Partei, um im „Preußischen Wochenblatt" den Rechtsstaat in Preußen zu verteidigen und die Fahne der nationalen Idee für bessere Zeiten aufrecht zu halten. Daß unter dem Programm dieser trefflichen Zeitschrift auch Nitzschs Name stand, war in einer Zeit, in welcher Christentum und Kreuzzeitungspolitik von Freund und Feind als solidarisch behandelt ward, ein Bekenntnis von hohem Werth, aber auch von mislichen Folgen. Nitzsch gehörte von Stund an zu den bei der regierenden Partei entschieden misliebigen Leuten. Während das Vertrauen des Berliner Magistrats ihn 1852 in die erste Kammer berief, in die er bereits 1849 vom Kreise Landsberg gewählt worden war, strich ihn der Minister von Raumer bei nächster Gelegenheit aus der wissenschaftlichen Prüfungscommission. Ja als der König das vom Grafen Schwerin 1848 übereilt aufgelöste Oberconsistorium unter dem Namen eines Evangelischen Oberkirchenraths wiederherstellte, wurde Nitzsch, obwol rechtmäßiges Mitglied der herzustellenden Behörde, bei der Neubildung derselben ausgeschlossen und erst nach Jahr und Tag unter der Bedingung, daß auch Stahl im Oberkirchenrathe Aufnahme finde, in seine kirchenregimentliche Stellung restituirt. Es war in diesem unerquicklichsten und undankbarsten Moment seiner Berliner Periode, als ein lockender Ruf, in's Rheinland, in den Bereich altbewährter Liebe und Verehrung zurückzukehren, an ihn ergieng; die rheinische Synode bat sich ihren ehemaligen Assessor für das erledigte Amt eines Generalsuperintendenten aus, und die Regierung hätte ihm gern zu diesem Rückzug die goldene Brücke gebaut. Nitzsch hielt sich verpflichtet, auf seinem schweren Posten mannhaft auszuharren.

Mit der politischen Reaction hatte sich die theologisch-kirchliche entwickelt; getragen von der „Solidarität der conservativen Interessen“, wurde die confessionalistische, neulutherische Strömung von Tag zu Tage ausgebreiteter und anspruchsvoller. Als eine Gegenwehr gegen diese Zeitströmung, deren Aufkommen ja mit der einreißenden Verachtung der wissenschaftlichen Theologie auf's engste zusammenhieng, hatte Nitzsch bereits 1850 in Gemeinschaft mit J. Müller und A. Neander, dem leider bald darauf Hinweggenommenen, die „Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben“ begründet, ein Organ, in dessen zehn Jahrgängen er manches herzhafte, in böser Zeit ermuthigende und zurechtleitende Wort gesprochen und den Kampf wider die unevangelischen Repristinationstendenzen mit scharfem Schwert des Geistes geführt hat. Es wurde dieser Kampf ein persönlicher, als der damals noch strictlutherische Kahnis gegen die hervorragendsten Unionstheologen und gegen Nitzsch insonderheit wegen der Nichtzertrennung von Rechtfertigung und Heiligung den Vorwurf einer katholisirenden Rechtfertigungslehre erhob. Nitzschs Antwort, die zuerst in der Deutschen Zeitschrift, dann erweitert als besondere Broschüre erschien und in lehrreicher und überlegener Weise in die Sache eingieng, ist ein Meisterstück scharfer und doch würdevoller Polemik. Inzwischen fuhr der gegen seine innerste Art und Neigung in den Tagesstreit hineingezogene Mann unermüdlich fort, den Beweis, auf welcher Seite eine lebensfähige und kirchengestaltende evangelische Theologie sei, in großartigster Weise auch positiv zu führen. Bereits am Ende seiner Bonner Zeit hatte er den grundlegenden Theil eines „Systems der praktischen Theologie“ veröffentlicht, und indem er nun auch in jenen unruhvollen Berliner Zeiten an die weitere Durchführung desselben seine beste Kraft setzte, gelang es ihm, dasselbe von 1848 bis 1858 um drei die Homiletik, Katechetik, Liturgik und Seelsorge behandelnde Abtheilungen weiter zu fördern und bis auf den Schlußtheil zu vollenden. Wir erhielten so die reiffste wissenschaftliche Frucht seines Lebens, ein Meisterwerk, wie es in der Geschichte der Wissenschaften überall eine seltene Erscheinung ist. Die kaum erst durch Schleiermacher principiell begründete „Praktische Theologie“ war hier auf eine Höhe der Ausgestaltung gehoben,

welche auf lange hinaus unübertroffen, ja unerreicht bleiben wird. Alle die großen Geistesgaben und Charaktereigenschaften des Verfassers kamen hier, geeint durch das Band der Vollkommenheit, durch die innigste Liebe, zusammen, um sich in den Dienst der evangelischen Kirche zu stellen. Weiß man doch nicht, was man hier mehr zu bewundern habe, die großartige Bewältigung des fast unabsehbaren gelehrten Materials oder die Meisterschaft des gestaltenden Gedankens, der das alles durchdringt und durchgeistet, oder endlich die Fülle von kirchlicher Erfahrung und praktischer Weisheit, durch welche Geschichte und Idee in's Leben übergeleitet wird. Wir enthalten uns an dieser Stelle billig einer Analyse dieses literärischen Hauptwerks des Verewigten; nur zwei Eigentümlichkeiten desselben seien hervorgehoben, weil sie für das ganze Wesen des Verfassers bezeichnend sind. Das ist einmal die Art und Weise, in der das positiv Christliche überall auf das allgemein Menschliche zurückbezogen wird, nicht um in dasselbe verflüchtigt zu werden, sondern vielmehr um in seiner vollen Positivität sich als die thatsächliche Erfüllung der allgemein menschlichen Anlage und Bestimmung zu erweisen: es spiegelt sich hierin das Verhältnis, in welchem Philosophie und Theologie sich für Nitzsch vermittelten und versöhnten. Und andererseits ist es die weder lutherische noch reformirte und doch wahrhaft evangelische Gestalt, in welcher das kirchliche Leben, seine Thätigkeiten und deren ausübende Leitung durchweg so wiedergeboren aus ihrer Idee und so gereift aus ihrer Geschichte in die Gegenwart hineingebildet sind, daß niemand an ihrer Gesundheit und Lebensfähigkeit zweifeln kann; — der Unionscharakter des Buches, welches, wie man wol sagen darf, die Idee der Union im ganzen Umfang des kirchlichen Lebens durchgeführt und praktisch-theologisch vollzogen hat.

Inzwischen schien im praktischen Leben der Kirche ebendiese Idee zu Grabe getragen werden zu sollen. Nachdem man die nun selbst in der Staatsverfassung geforderte und verbürgte Verselbständigung der evangelischen Kirche in ihren kaum begonnenen presbyterialen Anfängen wieder sistirt, ja die in § 15 der Verfassungsurkunde liegende Verpflichtung, eine solche herbeizuführen, sophistisch weggedeutelt hatte, richtete sich der offene und geheime Angriff wider den

Bestand der Union. Man wußte im Jahre 1852 vom Könige eine Cabinetsordre zu erwirken, die im Anschluß an die bereits unklar halbirende Unionsdeclaration von 1834 den Kirchenbehörden aufgab, sich in lutherische und reformirte Sectionen zu gliedern, die also den ursprünglichen Gedanken der Union, die Herstellung einer einheitlichen evangelischen Kirche, soviel an ihr war, zu Grabe trug und die seit 1817 entstandenen weder lutherischen, noch reformirten und doch „evangelischen" Bildungen in der Landeskirche entrechtete. Die damaligen Mitglieder des Oberkirchenrathes fügten sich dieser Zumuthung bis auf Nitzsch: er erklärte bei der betreffenden Umfrage, er gehöre beiden evangelischen Bekenntnissen an, nämlich ihrem Consensus. Diese mannhafte Erklärung fand weithin lauten Anklang und wurde der Ausgangspunkt einer wirksamen Gegenbewegung; die Freunde der Union traten in unvermutheter Stärke und Festigkeit hervor, der König erließ eine beruhigende Erläuterung seiner Ordre, und die angeordnete itio in partes blieb ein todtgeborenes Kind. Der Unionsgedanke, zu dem Nitzsch sich zu allen Zeiten gleichmäßig bekannte, trat hier klar hervor: seine Union war weder eine kirchliche Vereinigung aller möglichen Arten von Protestantismus, noch auch eine bloße außerordentliche Zusammenjochung der beiden einander nach wie vor widerstreitenden Confessionen, sondern eine wahrhaftige Bekenntnis- und Lehrunion, die seines Erachtens sobald vorhanden war, als man von der differenten Theologie der evangelischen Bekenntnisse auf deren einheitlichen Glauben zurückgieng, auf den Glauben, auf welchen im Unterschiede von der Theologie seines Erachtens die Kirche gesunderweise doch allein gebaut werden konnte. So hieng sein Unionsgedanke mit seiner ganzen religiösen, theologischen und kirchlichen Stellung unzertrennlich zusammen, und mit Recht haben ihn Freund und Feind als den ausgeprägtesten Vertreter der ursprünglichen, durch keine spätere königliche Ordre einseitig widerrufbaren Unionsidee von 1817 betrachtet. Gewiß, es ist der Union in ihren gefährdetsten Zeiten wesentlich zu gute gekommen, daß sie einen solchen Vertreter besaß, der theologisch kaum, religiös-sittlich gar nicht anzugreifen war und auch die keckſten Wortführer des Confessionalismus in einem theils freiwilligen, theils unfreiwilligen Respect hielt.

Einen weiteren trefflichen Dienst leistete Nitzsch der bedrängten guten Sache 1853 durch sein „Urkundenbuch der evangelischen Union“. Eine Sammlung und Erläuterung der evangelischen Unionsacte von den Tagen der Reformation an bis auf die Gegenwart, führte dasselbe den unwidersprechlichen Beweis, daß die Union der evangelischen Bekenntnisse ebenso alt und wol besser begründet sei als die Spaltung derselben, und widerlegte so das unwissende Gerede derjenigen, welche in ihr den geschichtswidrigen Einfall eines politischen Gewalthabers oder den Abfall eines indifferentistischen Geschlechts vom Bekenntnis der Väter erblicken wollten. Eine treffliche Vorrede leitet diese Urkundensammlung ein durch die Erörterung, was überhaupt kirchliches Bekenntnis sei, daß evangelisches Bekenntnis auch schon vor den Bekenntnisschriften dagewesen sei und daß es als einheitliches auch in den hie und da differenten Bekenntnisschriften bestehe. Wir können uns nicht versagen, aus dieser Vorrede die treffliche classisch formulirte Inhaltsangabe der Augsburger Confession hier wiederzugeben: wenn irgend eine neuere Bekenntnisformulirung Aussicht hätte auf kirchliche Anerkennung, dieser Versuch, aus dem Hauptbekenntnis der Reformation das Wesentliche, rein Gemeindliche und rein Religiöse unter Beiseitelassung des theologischen Beiwerks herauszustellen, hätte Anspruch darauf. „Wir bekennen ein einiges, ewiges, göttliches Wesen, Vater, Sohn und heiligen Geist. Wir lehren, daß Adams Geschlecht, verdorben durch die Sünde, aus sich selbst Gott nicht wahrhaft fürchten und lieben kann; wir halten von Christo, wie die allgemeine christliche Kirche, daß er wahrer Mensch und Gott in einer Person sei; wir achten, Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht durch unserer Werke Werth oder Verdienst, sondern aus Gnaden zu erlangen um Christi willen, durch den Glauben, daß er für uns gelitten hat und auferstanden ist; wir lehren, daß der Glaube aus der Predigt des Evangeliums kommt, daß Wort Gottes und Sacrament die Mittel des heiligen Geistes sind; wir lehren, daß allezeit eine heilige christliche Kirche, die Versammlung der Gläubigen sein müsse, und daß ihre Wahrheit und Einigkeit im Evangelium und den Sacramenten bestehe, deren Kraft und Wirkung durch die untermischten falschen Christen

nicht aufgehoben wird. Wir lassen die Taufe nöthig, die Taufe der Kinder recht sein; wir lehren, daß im heiligen Abendmahle Christi Leib und Blut zur Stärkung des Glaubens, zur Nahrung des Lebens, das wir in ihm und von ihm haben sollen, genossen werde; wir wollen ordentlich berufene Lehrer und halten auf menschliche Ordnung des Gottesdienstes, so weit sie ohne Sünde zu halten ist, nur das nicht, daß etwas zur Seligkeit nöthig geachtet werde; wir lehren, daß häuslich und weltlich Regiment von Gott sei, und achten die Gottesfurcht und Liebe, womit man darin lebet, dienet und duldet, für rechtes, vollkommenes Christentum; wir fordern, Gott zu Lob und Dank, alle guten Werke, wir ehren die Heiligen, die sie im Glauben gethan, rufen sie aber nicht an und suchen nur Hülfe bei dem einigen Mittler, dem Herrn Jesu Christo, und lehren, daß der auch wiederkommen wird am jüngsten Tage, zu richten die Lebendigen und die Todten. Und da wir nun also lehren und glauben, haben wir das christlich-kirchliche Leben nicht abgeschafft, sondern menschliche Satzungen, die Misbräuche geworden; wir entziehen den anderen Christen nicht mehr den Kelch des Abendmahles, denn es ist wider die Einsetzung; wir wehren nicht den Pfarrern, Ehegatten und Hausväter zu sein, denn das Verwehren wäre wider den heiligen Ehestand; wir halten nicht die Messe, daß sie uns Opfer für die Sünde oder Opfer für andere Lebendige und Todte sei, denn das Evangelium lautet nicht so; wir fordern nicht Erzählung der einzelnen Sünden in der Beichte, denn es ist wider die Freiheit der Gewissen; wir gestatten den Bischöfen nicht, den Christen neue Lasten des Fastens und der Ceremonien aufzulegen, denn sie verleiten zur Werkheiligkeit; wir achten das Leben nach Klostergelübden nicht für christliche Vollkommenheit, denn das ist wider die Wahrheit. Und über das alles sind wir willig, aus göttlichem Wort in heiliger Schrift weiteren Unterricht anzunehmen und zu geben." — Gewiß, in *diesem* Sinne könnte die evangelische Kirche das Augsburger Bekenntnis auch heute wieder von neuem bekennen.

Obwol Nitzsch mit diesem seinem positiven Unionsstandpunkte keiner der beiden bis heute in Berlin vorherrschenden kirchlichen Parteien Genüge that, war die persönliche Hochachtung, die er nach

rechts und links einflößte, doch so groß, daß im Jahre 1855 zwei kirchlich sehr verschieden gerichtete Gewalten sich vereinigen konnten, um ihn auf den höchsten kirchlichen Ehrenposten der Hauptstadt zu erheben. Die Propstei zu St. Nicolai und St. Marien, das Amt eines Oberpfarrers an der Spitze von sieben Diakonen, ein Amt, das einst der greise Spener bekleidet hatte, war durch Verständigung zwischen König und Magistrat zu besetzen; der letztere bat sich Nitzsch zu dieser Ehrenstelle aus und die königliche Ernennung kam den städtischen Wünschen entgegen. So wurde Nitzsch am 24. Juni 1855 in sein neues Amt eingeführt, ein Amt, das ihn nach den Maßstäben seines Standes in glänzende Verhältnisse versetzte, ohne ihn zu einer erheblichen Arbeit zu verpflichten; denn der Propst konnte die ihm zustehenden Hauptpredigten ebenso gut einem eigens für seine Stellvertretung vorhandenen Diakonen überlassen, als sie selber halten. Nitzsch übernahm sofort alle ihm zuständige Arbeit, so daß das betreffende Diakonat unbesetzt bleiben konnte, und behielt daneben nicht nur seinen Platz im Oberkirchenrath, sondern auch seine Professur, gab aber den größten Theil seines Gehalts derselben auf, damit eine weitere Lehrkraft in die Facultät gezogen werden könne. Noch war es dem nun achtundsechszigjährigen Manne gegeben, mit voller Kraft dieses dreifachen Amtes zu warten. Zwar eine große Zuhörerschaft um seine Kanzel zu St. Nicolai zu sammeln, gelang ihm nicht; der eigentümliche Tiefsinn seiner Predigten überstieg die Receptivität einer nichtakademischen Gemeinde, und allmählich reichte auch die Kraft der Stimme für den weiten gothischen Bau nicht mehr aus. Aber eine auserlesene kleine Gemeinde aus Nähe und Ferne scharte sich um so treuer um seine Kanzel und erfuhr noch immer denselben unerschöpflichen Zauber, der einst in Bonn so mächtig und dauernd angezogen hatte. Seine akademischen Vorlesungen hielt er noch mit großer Frische, jetzt ganz ohne Heft; sie waren, seit seine theologische Entwickelung zum Abschluß gekommen, je länger je mehr sein völlig freies Eigentum geworden. Eine schöne Probe aus ihnen, seine Vorträge über „christliche Glaubenslehre für Studirende aller Facultäten“, ließ er 1859 durch einen treuen Schüler, der eine genaue Nachschrift angefertigt hatte, veröffentlichen, und wir erhielten so eine Skizze

seiner gereiftesten theologischen Gedankenarbeit, einen Grundriß der Apologetik und Dogmatik, der an Popularität zwar manches zu wünschen übrig läßt, aber den verständigen Leser um so tiefer in des Verfassers geistvolle Vermittelung des positiven Christentums und des freien wissenschaftlichen Gedankens einführt. Daneben verdanken wir den fünfziger Jahren jene Reihe schöner Einzelvorträge, in denen der ehrwürdige Gelehrte im „Evangelischen Verein“ auch seinerseits einen Beitrag zur innern Mission unter den Gebildeten zu geben suchte: die Vorträge über Melanchthon, Gellert, Lavater, über die Religion als bewegende und ordnende Macht der Weltgeschichte, die kirchengeschichtliche Bedeutung der Brüdergemeinde, die Wirkungen des Christentums auf culturlosen Gebieten u. s. w.; letzteres Thema eine Blütenlese aus seinen akademischen Vorlesungen über „Evangelische Missionsgeschichte“, einen Gegenstand, den er einst in Bonn in den Kreis der akademischen Vorlesungen eingeführt hatte und auch in Berlin wiederholt mit großer Liebe und Anziehung behandelte.

Vom Jahre 1857 an, dem siebenzigsten seines Alters, schien der kirchliche Horizont sich wieder zu klären und mit dem Rücktritt Stahls aus dem Oberkirchenrath, der Berufung Bethmann-Hollwegs zum Cultusminister noch einmal eine friedliche Entwickelung der landeskirchlichen Angelegenheiten sich anzubahnen. Was wirklich eintrat, war freilich nicht die Erfüllung der Morgenhoffnungen seines Lebens, aber doch eine friedlich-freundliche Abendröthe für dasselbe. In dem Allianztag von 1857 sah er den in Preußen künstlich zurückgestauten Unionsgedanken als einen Gedanken des evangelischen Erdkreises sich von neuem bezeugen. Er erlebte es, daß der von ihm mitgestiftete evangelische Kirchentag die confessionalistische Bevormundung, die ihn seinem ursprünglichen Gedanken immer weiter entfremdet hatte, abschüttelte und unter seinem Präsidium in Brandenburg zur großen einmüthigen Conferenz der evangelischen Partei ward. Wenn er in Eisenach mit den Abgeordneten der deutschen Kirchenregierungen tagte, war er wieder, wie einst auf der Generalsynode von 1846, der freierwählte „Kirchenfürst“ im Sinne Schleiermachers, vor dem die angesehensten Männer sich willig beugten und die verschiedensten Standpunkte sich schmeidigten. Vor allem

aber brachte der 16. Juni 1860, das fünfzigjährige Jubiläum seiner akademischen Lehrthätigkeit, aus nah und fern vollstimmiges Zeugnis, wie das evangelische Deutschland in ihm den dermaligen praeceptor Germaniae dankbar verehre.

Noch eine gute Strecke über das siebenzigste Jahr hinaus hatte Nitzsch, obwol sein Leben in seltenem Maße „Mühe und Arbeit“ gewesen, kein Gefühl des Greisenalters; nun aber nahm Leibeskraft und Augenlicht allmählich ab. Es war ein unglücklicher Gedanke, dem sechsundsiebzigjährigen Manne zu seinem dreifachen Amte auch noch die Berliner Superintendenturgeschäfte aufzuladen, die er, um der Behörde aus einer Verlegenheit zu helfen, selbstverleugnend übernahm; er hätte die Muße seines Alters besser verwenden können als auf Verwaltungsakten und =schreibereien. Seine Vorlesungen mußte er nun eine um die andere aufgeben; nur seine geliebte homiletisch=katechetische Societät hielt er fest. Ebensowenig wich er von seinen Pfarrgeschäften, und wie ihn allezeit neben der Meisterschaft im Großen die Treue im Kleinen ausgezeichnet hatte, war es ihm ein besonderes Anliegen, seinen neugebildeten Kirchenvorstand zur Handhabung presbyterialer Befugnisse anzuleiten und so an seinem Theile die Lebensfähigkeit der schwachen Anfänge gemeindlicher Selbstregierung darzuthun. Noch sahen wir ihn in den Jahren 1865 und 1866 bei den hallischen Conferenzen zur Revision des lutherischen Bibeltextes in unserer Mitte thätig, in lebendigster Theilnahme und liebenswürdigster Gemeinschaft, aber schon mit allen Hemmungen des Alters. Gern hätte er noch einmal eine Predigtauswahl druckfertig gemacht oder vorliegende Nachschriften seiner biblischen Theologie zur Veröffentlichung bearbeitet; er kam nicht dazu. Besonders aber drückte ihn, daß er noch immer mit dem Schlußtheil seiner praktischen Theologie, mit der Kirchenordnungslehre, im Rückstande war. Er hatte vieles dafür vor- und auch ausgearbeitet, und meinte seit Jahren, wenn ihm nur einmal zwei Monate Muße zutheil würden, so werde er abschließen können. Am Ende erkannten die Seinigen, daß es die höchste Zeit sei, ihn zur Vollendung zu drängen, und indem sie ihm Auge und Hand liehen, brachte er endlich im Sommer 1867 den würdigen Abschluß des großen Unternehmens zu Stande, im

zwanzigsten Jahre seit dem Beginn des Werkes und im achtzigsten seines Lebens. Es war seine letzte Kraft, die er an die Vollendung gesetzt hatte. Schon seit dem Herbst 1866, da er von seinem jährlichen Erholungsausflug ungestärkt zurückkam, hatten die ihm Nahestehenden den Eindruck, daß sein Ziel ihm gesteckt sei. Er selbst fühlte die Abnahme seiner Kräfte lebhaft und legte nicht nur die Superintendenturgeschäfte, sondern auch sein Amt im Oberkirchenrath nieder; doch hielt man ihn als Ehrenmitglied in demselben fest. Zu dem Jubiläum von Halle-Wittenberg im Sommer 1867, zu dem er, der letzte lebende Wittenberger Docent, herzlich begehrt war, getraute er sich nicht mehr zu reisen. Im selben Herbst, bald nach der Vollendung der Kirchenordnungslehre, trafen ihn Schlaganfälle, welche die eine Seite lähmten und die Sprache beschwerten. Die leiblichen Folgen hoben sich zwar allmählich wieder, aber der Geist gewann sein Verhältnis zur Außenwelt nicht völlig zurück, um so weniger, als Gesicht und Gehör so sehr geschwächt waren. So führte er von da an vorherrschend ein Traumleben, das zuweilen in eine sinnig-feiernde Beschäftigung mit hehren Dingen, auch mit dem Todesgedanken einblicken ließ, aber nur zeitweise von völlig klarer Besinnung auf die irdische Tageswelt durchbrochen ward. Noch einmal wollte er schreiben für den Lieblingsgedanken seines Lebens und auf den fünfzigjährigen Gedenktag der Unionsstiftung eine Volksschrift verfassen. Ganz besonders aber trat ein Drang zum Predigen hervor, und sinnig schöne Ansprachen, die nur von der Wirklichkeit abstrahirten, giengen je und dann über seine Lippen. Noch vermochte er den Tag seiner goldenen Hochzeit, den 24. Juni, als einen schönen lichten Tag zu feiern; an eine Schar junger Mädchen, die ihn festlich begrüßte, richtete er edle Worte über das Glück und die Gefahren der Jugend. Nicht ohne Kampf entschloß er sich endlich, auch sein Pfarramt niederzulegen, aber noch ehe es dazu kam, zerrannen die letzten Lebenskräfte und erlöste ein sanfter Tod die müde Seele. „Meine Vorstellungen vom Jenseits“, hatte er nicht lange vor diesen letzten Zeiten an eine betagte Freundin geschrieben, „werden, je älter ich werde, um so concreter, und ich habe ein bestimmtes Gefühl, daß mir von meinen vorangegangenen Lieben die Stätte dort recht eigentlich bereitet wird.“

Suchen wir schließlich nach einem einzigen, umfassenden Wort für das Eigentümliche in dem Verewigten, für den alles durchdringenden Grundzug, auf dem die Wirkung, der Zauber seiner Persönlichkeit beruhte, so ist es gewiß das in seltenem Maße Harmonische seines Wesens. Haben Andere durch kraftvolle Einseitigkeit Großes gewirkt, so er durch das schöne edle Ebenmaß seiner Kräfte und Gaben. Mit dem tiefen mystischen Zug seines Wesens stand die nicht minder kräftig ausgeprägte ethische Richtung desselben, mit der Sammlung und Zurückgezogenheit des tiefen Denkers und echten Gelehrten der energische Sinn für's Gemeinschaftsleben, der Trieb zur praktischen Wirksamkeit in wunderbarem Gleichgewicht. Diese Eigentümlichkeit war es, die ihn in so hohem Grade zu einem Mann der Vermittelung machte; wie in ihm selbst mystischer und ethischer Zug, biblische und speculative Anschauung, Wissenschaftlichkeit und Kirchlichkeit in eins zusammengieng, so war es der innerste Trieb seiner Natur, dieselben Gegensätze auch in Theologie und Kirche zur Vermittelung zu führen. Aber nie hat er an der Vermittelung anderer Gegensätze gearbeitet als solcher, die ihrer Natur nach Vermittelung vertragen und fordern, und wenn seiner johanneischen, von Natur dem ewigen Lichte zugewandten Art auch das Verhältnis des Menschlichen und des Christlichen vorzugsweise von Seiten seiner wie Weißagung und Erfüllung sich fordernden Einheit erschien, so hat er doch dem zwischen beiden klaffenden thatsächlichen Zwiespalt nie etwas abgedingt, vielmehr die schlechthinige Unvereinbarkeit des sittlichen Grundgegensatzes zum Ausgangspunkt seiner ganzen Weltbetrachtung genommen.

Aber für ihn war auch dieser Gegensatz, soweit es hienieden geschehen kann, ein thatsächlich überwundener. Die Harmonie seines Wesens war nicht nur eine Anlage seiner Natur, sondern ebensosehr eine große sittliche Errungenschaft. Sie spiegelte sich selbst in seinem äußeren Menschen: schon seine Erscheinung hatte etwas Wohlthuendes, ja Erbauliches. Die einstige geistvolle Jugendschönheit umleuchtete noch das Antlitz des Greises, nur daß inzwischen die Geschichte eines Lebens voll Mühe und Arbeit, aber auch voll Sieg und Frieden sich in dasselbe eingezeichnet hatte. Eine hohe, unge-

künstelte und nie verletzte Würde gebot bereits dem Fremdling Ehrfurcht; um so mehr gewann die Milde, Freundlichkeit, Innigkeit, die mit ihr verbunden war, dem Nähertretenden Vertrauen ab. War der Grundton seiner Denkart und Rede ein heiliger Ernst, so machte die Freisinnigkeit und Weitherzigkeit, die alles Finstere und Enge von demselben ausschloß, einen um so wohlthuenderen Eindruck. Alles Leidenschaftliche war ihm fremd. „Gott hat mir wenig Affecte gegeben", sagte er einst in stürmisch erregter Zeit; aber es war nicht bloße Natur, es war die Macht und Zucht des Geistes, was ihn auch in den bewegtesten und angefochtensten Momenten Maß halten und mit einer unerschütterlichen Festigkeit ein friedsames, versöhnendes Wesen allezeit vereinigen ließ. Bei einem klaren, tiefen Blick auch in Welt- und Lebensverhältnisse war sein Urtheil über Personen auffallend milde, und es kam weit eher vor, daß er eine ihm wenig wahlverwandte Persönlichkeit zu hoch anschlug, als zu niedrig. Seiner Geisteskraft und Ueberlegenheit sich wohlbewußt, war er doch so frei von Ehrgeiz und Selbstsucht, daß auch seine Gegner nie vermuthet haben, es könne ihm um etwas anderes als um die Sache zu thun sein. Seine Gelehrsamkeit, seine tiefsinnige Gedankenfülle, seine wissenschaftliche Größe erregten Bewunderung, aber was seine Schüler und Freunde mit Ehrfurcht an ihm hinauf sehen ließ, das war die religiös-sittliche Weihe, die über diese Größe ausgegossen war, die fühlbare Einheit von Lehre und Leben. „Er ist ein ἀνὴρ ἐν Χριστῷ", sagte einst von ihm ein auch schon verewigter Amtsgenosse, — „Unmündige in Christo gibt es viele, aber er ist ein Mann."

Man erzählt, daß Nitzsch einst in ein ihm vorgelegtes Lutheralbum, in dem viele ihre Gedanken und Empfindungen in hohen Reden ausgedrückt hatten, das bündige Wort geschrieben habe: Domine, da nobis alterum Lutherum. Mit diesem auf ihn selber angewandten Gebetsworte sei diese Skizze seines Lebens beschlossen.

2.

Ueber die ursprüngliche Stellung von Luk. 6, 39. 40 = Matth. 15, 14; 10, 24.

Ein Beitrag zur Evangelienkritik

von

Wilhelm Brückner, Pastor.

Am wenigsten ist die lukanische Bergpredigt Luk. 6, 20 bis 49 als ein in's kurze gebrachter Auszug der matthäischen denkbar. Wie sie auch entstanden sein möge, sie hat im dritten Evangelium ihre Stellung da, wo Keim [a]) im Markusevangelium „den leeren Raum" der Bergpredigt sieht, wo Hilgenfeld [b]) in seiner matthäischen Grundschrift die ursprüngliche Bergpredigt derselben (Mtth. 5, 1b—9. 13—17. 20—48; 6, 1—13. 16—34; 7, 1—5. 12—14. 24—26) vermuthet, und wo endlich Holtzmann [c]) in der ursprünglichen Markusschrift die ursprüngliche Bergpredigt, von welcher Luk. 6, 20 ff. eine lukanische Bearbeitung wäre, voraussetzt, nämlich nach der Auswahl der Zwölf, so daß also, von den verschiedensten Voraussetzungen ausgehend, die genannten Forscher wenigstens in diesem Punkte auffallender Weise sich die Hände reichen. Woher die Rede dem dritten Evangelisten auch zugekommen sein möge, die lukanische Bearbeitung einer ursprünglichen Vorlage ist nur an wenigen Punkten zu bemerken, dort aber auch unverkennbar. V. 22. 23 erscheint gegen Matth. 5, 11. 12 entschieden amplificirt, V. 28 mag *περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς* an die Stelle des einfachen *ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς* getreten sein. Gegen die Verallge-

---

a) Geschichte Jesu von Nazara, S. 88.

b) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1867: Das Matthäusevangelium, S. 372.

c) Die synoptischen Evangelien, S. 75 ff.

meinerungen οἱ ἁμαρτωλοί V. 32. 33. 34, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; V. 32. 33. 34, sowie χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς V. 35 ist gewiß die concrete matthäische Form in den Parall. οἱ τελῶναι Matth. 5, 46, οἱ ἐθνικοί Matth. 5, 47, τίνα μισθὸν ἔχετε Matth. 5, 46 (vgl. Luk. 6, 35) und ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους Matth. 5, 45 ursprünglich. Nach gewohnter lukanischer Ornamentik hat wol Lukas V. 38 das Maß so geschüttelt und gerüttelt und überfließend voll gemacht und überhaupt V. 37. 38 erweitert; es dürfte Matth. 7, 1. 2 ursprünglich sein. Auch ist das Schlußgleichnis V. 48. 49 aus dem lukanischen Sprachschatz bereichert. Jedenfalls ursprünglich ist aber die Wiederholung des Grundgedankens V. 27 u. 35, was in der matthäischen Bergpredigt vermieden ist, sodann V. 31 sowol in der Form, als in der ungesuchten Stellung gegen Matth. 7, 12, wo der allgemeine Inhalt des Spruchs geschickt zum zusammenfassenden Abschluß benutzt ist, weiter 6, 43. 44 in seiner größern Einfachheit gegenüber den vielen Wendungen, die Matthäus mit dem Gedanken vornimmt 7, 16—20, und V. 45, der von Matthäus in der Bergpredigt übergangen wird, dafür aber mit anderweitigen Zusätzen Matth. 12, 33 ff. nachgeholt erscheint. Von den den sprachlichen Ausdruck betreffenden bemerkten Ausnahmen abgesehen, verdient Luk. 6, 27—36 die Anerkennung der größern Ursprünglichkeit vor Matth. 5, 39—48, wo schon wegen der Einfassung der Gedanken in das hier befolgte Schema: ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις— ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν die Nöthigung zu Umstellungen gegeben war. Der Anfang der Rede aber Luk. 6, 20—24 hat außer dem Vorzug von nur vier Seligpreisungen den, daß die Paradoxa in denselben viel schärfer erscheinen, als Matth. 5, 3 ff., wo der Evangelist die Brücken für das Verständnis τῷ πνεύματι und τὴν δικαιοσύνην zu legen sich gemüßigt gesehen. Gegen die Originalität der matthäischen Bergpredigt entscheidet am meisten einerseits die Häufung der Seligpreisungen, die am natürlichsten auf eine künstliche Veranstaltung des Evangelisten hinweist, andererseits der Abschnitt 5, 17 bis 6, 18, der ebenso wie die vielen Weißagungserfüllungen des Matthäusevangeliums dem Nachweis der rechten

Erfüllung von Gesetz und Prophetie durch Christus dient, daher mit dieser Tendenz des Schriftwerks zu eng verbunden ist, als daß seine Fassung nicht auf den Evangelisten zurückgeführt werden müßte [a]). Gegen die gewöhnliche Annahme [b]) aber meine ich, daß die Weherufe 6, 24—26 von derselben Hand zu der ursprünglichen Rede hinzugesetzt sind, welche den Gegensatz von Reich und Arm auch sonst im dritten Evangelium hervorzuheben liebt. Zum ersten sind die Weherufe gegen die Reichen, Gesättigten, Lachenden als solche zu wenig motivirt, zum andern hätten sie in Berücksichtigung dessen, daß der Inhalt der ganzen Rede nur auf die Jünger, die ausgewählten Zwölf, trotz der gegentheiligen Bemerkung Luk. 7, 1 vgl. mit Luk. 6, 17 ff. (hingegen 6, 20) als Zuhörer schließen lassen muß, keinen rechten Zweck und dürften sich kaum mit Luk. 6, 27 ff. vertragen. Auch tritt die lukanische Färbung dieser Verse sehr stark in dem ἐμπιπλάναι und παράκλησις hervor, wie auch Luk. 22, 21 ff. bei einer wenigstens von dem Evangelisten gemachten Aenderung in der Reihenfolge (vgl. Luk. 22, 14 ff. mit den Parall.), die ihn zu einem Nachtrag eines vorhergehenden Momentes genöthigt hatte, dieser Nachtrag, wie hier die Einschiebung, mit einem πλήν [c]) eingeleitet erscheint. Der Gegensatz ἀλλ' ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν Luk. 6, 27 [d]), der wahrscheinlich die Veranlassung für das matthäische ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44 geworden ist, würde in diesem Falle auf's beste sich an 6, 23 anknüpfen, was

a) Gegen Weizsäcker (Untersuchungen über die evangelische Geschichte, S. 150) und Weiß (Jahrb. für deutsche Theologie 1864: Die Redestücke des apostolischen Matthäus, S. 54), die den Abschnitt 5, 17 bis 6, 18 in die Redensammlung verlegen, und gegen Hilgenfeld, der 5, 1 b. 9. 13—17. 20—48; 6, 1—13. 16—18 in seiner matthäischen Grundschrift voraussetzt, a. a. O., S. 372.

b) Jedoch übereinstimmend mit Weiß a. a. O., S. 58.

c) Dieses πλήν ist geradezu sprachliche lukanische Eigentümlichkeit: 6, 24. 35; 10, 11. 20; 11, 41; 12, 31; 13, 33; 18, 8; 19, 27; 22, 21; 23, 28, aber freilich Luk. 10, 14 mit der Parallele Matth. 11, 22. 24, Luk. 17, 1 mit der Par. Matth. 18, 7 und Luk. 22, 42 mit der Par. Matth. 26, 39.

d) Vgl. Mark. 4, 24: βλέπετε τί ἀκούετε.

das wiederholte ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν im Matthäus, den Gegensatz gegen die πατέρες, noch mehr in's Licht stellte. Denken wir uns die in der Ueberschrift bezeichneten Verse 39. 40, in Bezug auf welche die Anerkennung einer Einschiebung am allgemeinsten zu erwarten sein dürfte, hinweg, so erhalten wir eine Rede, die den einfachsten natürlichsten Gedankenfortschritt darbieten würde und in all' ihren Theilen dem oben angegebenen Zusammenhange: Auswahl der Zwölf, auf's beste entspricht. Die Rede hätte zuerst einen Eingang 6, 20—23, der die Jünger Jesu, die um seinetwillen arm geworden, leiden, hungern und verfolgt werden, an ihren innern Reichtum durch die Seligpreisungen erinnert [a]), sodann 6, 27—38. 41—45 die alles umfassende Ermahnung zur Liebe bis zur Feindesliebe, die alles trägt und alles duldet, nach dem Grundsatz der Billigkeit V. 31 sich selbst verleugnet und barmherzig ist, wie der Vater im Himmel, und daher nicht lieblos richtet, weil sie immer zuerst sich selber richtet und es weiß, daß aus der lieblosen Rede des Mundes auf das Böse im Herzen geschlossen werden muß, während der Gute aus dem guten Schatze seines Herzens das Gute hervorbringt, und zuletzt den Schluß V. 47—49, zu dem V. 46 überleitet, welcher die Jüngerschaft (πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων) zu ihrer vollen Wahrheit erhebt (καὶ ποιῶν αὐτούς), in welcher die Jünger dann auch Kraft und Bestand haben würden, allen drohenden Stürmen zu widerstehen. In Berücksichtigung des Widerspruchs, der sich damals bereits gegen Jesus erhoben hatte (Luk. 5, 17 ff.; 5, 27 ff.; 6, 1 ff.; 6, 6 ff. mit den Parall. im Markus), an welchem doch die Jünger betheiligt waren, waren dieselben insoweit auch zum Gegenstande des Hasses geworden, daß sie nun auf spätere Leiden und Verfolgungen um ihrer Jüngerschaft willen jetzt vorbereitet werden konnten. Die Ermahnung, den Verfolgungen gegenüber die Macht der Liebe entgegenzusetzen 6, 27—36, die sich auch über alle Kleinlichkeit des Richtens und

a) Der Umstand, daß die Jünger angeredet werden, machte hier jegliche Exegese zu πτωχοί ganz entbehrlich. Nicht die Armen im allgemeinen, sondern die Jünger, die als solche arm geworden waren, werden auch als solche selig gepriesen.

Verdammens erhebt Luk. 6, 37 f. (Matth. 7, 1. 2) 41—45, ist ebenso Jesu würdig, als jetzt gerade hinlänglich motivirt. Da mußte es klar werden, wie es nur möglich und allein verständig war, sich zur Jüngerschaft und Nachfolge dieses Meisters zu entschließen in der Wahrhaftigkeit, die, auf das hier gegebene Liebesgesetz gestellt, die alleinige Bürgschaft hat, allem, es komme, was da wolle, in Kraft und Festigkeit zu widerstehen V. 47—49. Diese[a]) Worte Jesu 6, 27—38. 41—45 sind der Felsengrund, auf welchem die Jünger fortan stehen sollen, um nicht zu fallen. Diese Schlußworte in diesem historischen Zusammenhange sind nach dem geheimnisvollen Worte vom Bräutigam Luk. 5, 34 f. = Mark. 2, 19 f. = Matth. 9, 15 das Zweite, welches auf das unabweisliche Leidensverhängnis, das ihn und damit auch seine Jünger treffen sollte, andeutungsweise vor der unumwundenen Eröffnung Luk. 9, 22 = Mark. 8, 31 (*καὶ ἤρξατο — καὶ παῤῥησία τὸν λόγον ἐλάλει* V. 32) = Matth. 16, 21 (*ἀπὸ τότε ἤρξατο*) hinweist.

Der tadellose Gedankenfortschritt der Bergpredigt wird nun in auffallendster Weise durch die Verse 39. 40 unterbrochen[b]). Diese Verse sind hier so fremdartig, daß es vergeblich sein dürfte, eine Ideenassociation zu suchen, die den Evangelisten zur Einschaltung dieser Worte veranlaßt hätte, woher er dieselben auch genommen haben sollte. Bei der geradezu verwunderlichen Stellung von V. 39 f. dürfte schon Matth. 7, 1 ff. den genügenden Erweis geben, daß sie ursprünglich nicht hierher gehören. Ist nun die Einschaltung auf den Evangelisten zurückzuführen, oder wäre hier die Annahme einer spätern Interpolation angezeigt? Bei der Möglichkeit von Interpolationen im Allgemeinen muß doch der Kritiker in jedem einzelnen Falle zur äußersten Vorsicht sich verpflichtet fühlen. Die Annahme einer Interpolation muß hier durch den

---

a) Matth. 7, 24: *τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς.*

b) So de Wette zur Stelle. Ewald, Drei Evangelien, S. 223. Bleek, Synopsis I, 328. Holtzmann a. a. O., S. 77. 220. Auch Meyer zur Stelle, Kommentar I, 2. S. 335 nach der 4. Auflage; freilich sucht aber Meyer V. 41 ff. mit V. 39 f. in Zusammenhang zu bringen.

Umstand als unzuläßig erscheinen, daß die Formel, welche die betreffenden Verse einführt, *εἶπε δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς*, durchaus lukanischen Charakter hat und sich Analogieen zu dieser Einführungsformel durch das ganze Evangelium wiederholen: 4, 23; 5, 36; 8, 4; 12, 16. 41; 13, 6; 14, 7; 15, 3; 18, 1. 9; 19, 11; 20, 9. 19. Ist noch *δὲ καί* echt, wie nach den bedeutendsten Zeugen anzunehmen ist, so begegnet uns außerdem in dieser Formel eine entschiedene sprachliche Eigentümlichkeit des Evangelisten [a]). Durch diese Formel hat aber der Evangelist selbst einen Fingerzeig gegeben, daß er, hier den Verlauf der mitgetheilten Rede unterbrechend, Jesus etwas anderes sagen läßt. So abgerissen die beiden Sprüche hier dastehen, ist es auch nicht leicht, dieselben unter sich in eine einheitliche Gedankenreihe zu bringen. Man müßte zu dem Zwecke *μαθητής* und *διδάσκαλος* auf Seite der *ὁδηγοὶ τυφλοί* sich vorstellen und den Gedanken hier ausgesprochen finden, daß der Jünger eines blinden Meisters auch nur wieder zur Blindheit geführt werden kann [b]). Wie hart wäre aber dieser Sinn in Berücksichtigung dessen, daß die Parallele Matth. 10, 24 nur den Sinn zuläßt, daß der Jünger Jesu desselben Leidensgeschickes wie sein Meister Jesus selbst gewärtig sein soll. Schon der constante Gebrauch von *διδάσκαλος* und *μαθητής* läßt diesen letzteren Sinn als den einfachern, nähern erscheinen, und nur eben die unnatürliche Stellung Luk. 6, 39. 40 verbindet zugleich die Nöthigung einer andern ferner liegenden Deutung. Wol in Folge dieser Wendung des Gedankens sah sich der Evangelist genöthigt, zu dem Spruche den Zusatz zu machen: *κατηρτισμένος δὲ ἔστω ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ*, mit welchem unleugbar der Gedanke matt abfällt. Macht die Verbindung dieser Verse so viele Schwierigkeit, so ist es doch gerade aus diesem Grunde im höchsten Grade wahrscheinlich, daß nicht erst der Evangelist diese Verbindung hergestellt, vielmehr, daß er die beiden Verse so nebeneinander vorgefunden hat, aber dann auch sicherlich in einem Zu-

a) Nach Holtzmann a. a. O., S. 306, 29mal im Evangelium.
b) So de Wette und Meyer zur Stelle.

sammenhange, der die Verbindung dieser disparaten Sprüche eher ermöglichte.

Zunächst werden wir uns bei dem verschiedenen Inhalte beider Verse nicht wundern, wenn wir dieselben bei Matthäus an verschiedenen Stellen 15, 14 und 10, 24, wo sie sich dem resp. Zusammenhange sehr gut anpassen, finden. In der Perikope vom Händewaschen Matth. 15, 1 ff. werden die angreifenden Pharisäer und Schriftgelehrten von Jesus siegreich zurückgewiesen, und, von den Jüngern darauf aufmerksam gemacht, daß er den Pharisäern mit seiner Rede ein Aergernis bereitet habe, antwortet er in unzweifelhafter Beziehung auf diese: „Alle Pflanzen, die der himmlische Vater nicht gepflanzt hat, werden entwurzelt werden. Lasset sie gehen; sie sind blinde Wegführer; wenn aber ein Blinder einen Blinden führt, so werden beide in die Grube fallen." Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, sowol mit der Geschichte vom Händewaschen Matth. 15, 1—11, als auch zwischen V. 13 und V. 14, ist durchaus klar und dürfte tadellos erscheinen. Um so weniger will sich das Folgende dazu schicken. Bei dem φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν müßte man am natürlichsten an das kurz Vorhergehende, das Jesus gerade den Jüngern gesagt, denken, um so mehr, als die παραβολή V. 13. 14 viel eher als dem Verständnisse schwierig gelten muß, als die durchaus ohne weiteres verständliche παραβολή V. 11. Dagegen setzt es die Antwort Jesu außer Zweifel, daß die Jünger eine Erklärung über V. 11 verlangen, als wenn V. 12—14 hier gar nicht existirte. Dieser Umstand wird stets der Vermuthung Raum geben, daß Matth. 15, 12—14 von dem Evangelisten aus einem anderen Zusammenhange in eine von ihm vorgefundene Gestalt der Geschichte vom Händewaschen eingefügt worden ist [a]). Hilgenfeld entgeht der Schwierigkeit nur dadurch, daß er umgekehrt V. 15—20 dem Bearbeiter des ersten Evangeliums zuweist und die Perikope vom Händewaschen in seiner matthäischen Grundschrift mit V. 14 schließen

a) So Meyer zu Mark. 7, 17; Weiß, Theol. Studien und Kritiken 1861: Zur Entstehung der synoptischen Evv., S. 67, und Holtzmann a. a. O., S. 191.



läßt [a]). Dafür aber, daß Matth. 15, 12—14 eine Einschaltung ist, wäre noch ein wohl zu berücksichtigender linguistischer Grund anzuführen. Im höchsten Grade auffallend ist nämlich bei Matthäus das häufige Vorkommen des Ausdrucks προςέρχεσθαι, mit welchem Matthäus die bedenklich werdenden Jünger „auftreten" läßt. Er kommt 51 mal [b]) im Evangelium vor, so daß er als eine entschiedene Eigenthümlichkeit desselben bezeichnet werden muß. Nur einmal hat Matthäus προςέρχεσθαι mit den beiden anderen Synoptikern: 14, 15 = Mark. 6, 35 = Luk. 9, 12, außerdem zweimal mit Markus: 19, 3 = Mark. 10, 2 und 26, 49 = Mark. 14, 45 und viermal mit Lukas: 8, 25 = Luk. 8, 23; 9, 20 = Luk. 8, 44; 22, 23 = Luk. 20, 27 und 27, 58 = Luk. 23, 52. Hingegen führt Matthäus 28 mal Perikopen oder neue Momente innerhalb solcher mit Hülfe seines προςέρχεσθαι ein: 5, 1; 8, 2. 5. 19; 9, 14. 18. 20; 13, 10. 36; 14, 15; 15, 1. 12. 30; 16, 1; 17, 7. 14. 19. 24; 18, 1; 19, 3. 16; 20, 20; 21, 14. 23; 22, 23; 24, 1; 26, 7. 17.

Außer Matth. 15, 12 gibt es zehn Fälle: 8, 19; 9, 14; 13, 36; 15, 30; 17, 7. 14. 24; 18, 1; 20, 20; 21, 14, wo Matthäus bei einer Abweichung von Markus gerade an dem Punkte, wo diese beginnt, sein προςέρχεσθαι in Anwendung bringt. Nachdem Jesus bereits den Beschluß gefaßt, εἰς τὸ πέραν Matth. 8, 18 = Mark. 4, 35 hinüberzufahren, soll noch vor der Geschichte von der Stillung des Sturmes Matth. 8, 23 | 27 = Mark. 4, 36—41 die Geschichte von zwei Petenten um das Himmelreich abgehandelt werden, und es „tritt" der eine von ihnen „herzu" 8, 19. Während Mark. 2, 18 dadurch, daß die hier Fragenden mit den Mark. 2, 16 Fragenden identisch sind [c]), die Auslassung des Subjects möglich war, läßt Matth. 9, 14 die Johannes-

a) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1867: Das Matthäus-Evangelium, S. 429.

b) Nach Holtzmann a. a. O., S. 296.

c) So Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1864: Das Markus-Evangelium und die Markus-Hypothese, S. 303; hingegen de Wette und Meyer zur Stelle, sowie Holtzmann a. a. O., S. 73, und Klostermann, Das Markus-Evangelium, S. 47, anders.

jünger, von denen Mark. 2, 18 in dritter Person die Rede ist, selbst „auftreten" und die betreffende Frage vorlegen. Mit Matth. 13, 34 war bereits übereinstimmend mit Mark. 4, 34 ein vollständiger Abschluß des Gleichnisabschnitts gegeben; dennoch fügt Matthäus nach einem Citat 13, 35 noch andere Gleichnisse hinzu und läßt noch vorher nach Analogie von Mark. 4, 10 = Matth. 13, 10 die Erklärung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen folgen, wobei die „herzukommenden" Jünger, die auch 13, 10 „herzukommen", die Erklärung verlangen. In der Verklärungsgeschichte ist gewiß die Aufrichtung der von großer Furcht ergriffenen, zu Boden gefallenen Jünger 17, 7 durch den „herzukommenden" Jesus, wovon sich Mark. 9, 6 f. nichts findet, auffallend. In 17, 14 ist das „Herzukommen" des Vaters eine bequeme Aushülfe, die etwas breit angelegte Geschichte Mark. 9, 14 ff. mit Vermeidung der Nebenumstände in's kurze zu bringen. Bei 17, 24 schaltet der Evangelist, an ἦλθον εἰς Καφαρναούμ Mark. 9, 33 anknüpfend, die Geschichte vom Stater im Fischmaul ein, und es müssen die die Tempelsteuer Einnehmenden an Petrus „herantreten". Durch das „Herzukommen" der Jünger 18, 1 wird der sehr natürliche Zug Mark. 9, 33 über's Knie gebrochen, um zu den folgenden Worten, auf die es allein ankam, auf kürzerem Wege zu gelangen. In 20, 20 sollen die Zebedaiden Mark. 10, 35 geschont werden, deshalb muß ihre Mutter mit der Bitte „herantreten". So sind die Heilungen 21, 14 an „herankommenden" Blinden, wo Mark. 11, 18 nichts davon hat, Hinzufügung. Aehnliche Massenheilungen hat Matthäus auch 15, 30, wo viele Volkshaufen mit den verschiedenen Kranken „herantreten". In vier von diesen Fällen (9, 14; 13, 36; 15, 12; 20, 20) erscheint das *προσέρχεσθαι* mit *τότε* verbunden. Diese entschiedenste matthäische Eigentümlichkeit, indem der Evangelist diese Partikel 91 mal im Dienste aller möglichen Zwecke benutzt (bei Markus 6 mal, bei Lukas 14 mal; Holtzmann a. a. O., S. 296) findet sich noch außerdem 11 mal auffallenderweise gerade dort, wo, wie 15, 12, eine Abweichung von den Parallelen eben entsteht: 8, 26; 9, 37; 11, 20; 12, 38; 16, 12; 17, 13; 23, 1; 24, 9; 25, 1; 26, 52; 27, 3 und 9 mal dort, wo Matthäus nach einer Abweichung wieder

zu Markus zurückkehrt: 4, 17; 12, 13; 16, 20; 17, 19; 19, 13; 22, 15; 26, 45; 27, 13. 26 [a]). Berücksichtigen wir nun, daß in Matth. 15, 12—14, einem Momente der Erzählung, welches gewissermaßen in Parenthese gesetzt erscheint, da keine Beziehung des Folgenden auf dasselbe stattfindet, die sprachliche Manier des Evangelisten in auffallendster Weise sich geltend macht, so muß es uns im höchsten Grade wahrscheinlich werden, daß Matth. 15, 12—14 als Einschaltung des Evangelisten anzusehen ist und mithin Matth. 15, 13. 14 nicht hier seinen ursprünglichen Ort hat.

Wir wenden uns zu Matth. 10, 24. Hier kommt die Composition der gesamten matthäischen Rede Kap. 10 in Betracht. Sehr deutlich besteht dieselbe aus vier Theilen: 1) V. 5—16 Missionsinstruction für die ausgesandten Jünger; 2) V. 17—22 Hinweisung auf die zukünftigen Verfolgungen im Hinblick auf das Ende; 3) V. 24—33 Ermunterungsworte: Fürchtet euch nicht! 4) V. 34—39. unerläßliche Voraussetzungen der Jüngerschaft. Zuletzt ein Schluß, der aber, über 10, 17—39 hinwegsehend, sich nur auf 10, 5—16 bezieht: 10, 40—42. Zum ersten Theil liegen uns drei Parallelen vor: Mark. 6, 8—11, Luk. 9, 3—5 und Luk. 10, 2—12. Diese Parallelen unterscheiden sich dadurch am meisten von Matth 10, 5—16, daß bei ihnen eine wirkliche Aussendung vorausgesetzt wird, so daß die Ausgesandten (Mark. 6, 12. 13. Luk. 9, 6) wieder zurückkehren und Jesus über ihre Erfahrungen Mittheilungen machen, bei Matthäus aber sich nichts davon findet. Der historische Zusammenhang tritt am klarsten in einer künstlich nicht leicht zu erfindenden Weise Mark. 6, 30 ff. hervor, wovon die kurze Notiz Luk. 9, 10 offenbar abhängig ist. Bei der anderen Aussendung Luk. 10, 1 ff. dürfte dieser Zusammenhang Luk. 10, 17 ff.

a) Sollte wirklich Markus in Abhängigkeit von Matthäus geschrieben sein, so könnte nur eine tendenziöse Abneigung vor solch harmlosen Ausdrücken, wie προςέρχεσθαι und τότε, — und es ließen sich dergleichen sprachliche Gewohnheiten, Unbehülflichkeiten, Liebhabereien des Matthäus noch mehrere aufzählen, — die Vermeidung derselben im Markus erklärlich machen.



auf eine Composition des Evangelisten nach Analogie von Mark. 6, 7 ff. 30 ff. = Luk. 9, 1—6. 10 zurückzuführen sein. Wie wir uns auch das Verhältnis von Matth. 10, 5—16 zu diesen Parallelen denken mögen, es ist von vornherein wahrscheinlicher, daß der erste Evangelist bei seiner Redecomposition die in seiner Quelle (oder Quellen) vorgefundene Aussendung, die auch bei ihm 10, 5 angedeutet ist, gänzlich fallen gelassen hat, als daß die andern Evangelisten in Abhängigkeit von ihm die bestimmten Aussendungen mit bald erfolgter Rückkehr der Ausgesandten erfunden hätten. Dafür, daß Matth. 10, 5 ff. die secundäre Gestalt einer ursprünglichen Aussendungsrede[a]) ist, hat uns der erste Evangelist selbst in 10, 15 einen unverkennbaren Fingerzeig gegeben. Der zwischen Matth. 10, 15 und Matth. 11, 22. 24 bestehende Parallelismus macht die Zusammengehörigkeit mehr als wahrscheinlich, und Luk. 10, 12 ff. gibt die Bestätigung, daß Matth. 11, 21 ff. die Fortsetzung von Matth. 10, 5—16 ursprünglich gewesen. Nach dieser Wahrnehmung wird es angezeigt sein, daß Matth. 10, 16 = Luk. 10, 3 unmittelbar auf 9, 37 f. = Luk. 10, 2 in der Quellschrift folgte. So ist also Matth. 10, 5—16 ein Bruchstück einer längeren Rede, deren Abschrift der Evangelist bei 10, 15 abgebrochen hat, weil Matth. 11, 21 ff. = Luk. 10, 13 ff. den hier von ihm gewollten Zwecken nicht entsprach. Diese Zwecke giengen aber hier nicht auf die Erzählung einer Aussendung der Jünger, sondern vielmehr auf Aufstellung einer Jüngerinstruction

a) Jedoch sind wahrscheinlich zwei Vorlagen vorauszusetzen. Die beiden Aussendungsreden im Lukas lassen sich am leichtesten auf zwei Quellen zurückführen, vgl. Holtzmann a. a. O., S. 145 f. 182. Da mag denn eine Quelle auch den Stab und die Sandalen ausgeschlossen haben, in der anderen aber in Folge eines anderen Gesichtspunktes ῥάβδον μόνον und ὑποδεδεμένους σανδάλια Mark. 6, 8. 9 zu lesen gewesen sein. Es ist für diese Beurtheilung zu beachten, wie häufig bei Markus das einschränkende, nachträglich eine Correctur bringende εἰ μή anzutreffen ist: 5, 37 (= Luk. 8, 51); 6, 5. 8; 8, 14; 9, 29 (= Matth. 17, 21; wenn echt); 11, 13. Bei der Parallele Matth. 13, 58 hätte Matthäus durch vollständige Correctur diese Ausdrucksweise vermieden. Vgl. dazu Matth. 5, 32; 19, 9.



„nach ihrer Bedeutung für alle Zeiten" [a]), als hätte sie Jesus bei seinem Abschied [b]) hinterlassen. Dieser alterirte Gesichtspunkt, bei welchem der historische Hintergrund gänzlich schwindet, gibt dem ersten Evangelisten die Möglichkeit, die Rede durch Anknüpfung anderer Stoffe, die ihm hier passend schienen, fortzusetzen.

Matth. 10, 17—22 ist mit Mark. 13, 9—13 identisch. Nur konnte wegen Matth. 10, 5. 6 die Heidenpredigt Mark. 13, 10 hier keinen Raum finden. Auch abgesehen von dieser Parallele ist der Grundgedanke von Matth. 10, 17—22 der eschatologische, wie das τέλος V. 22 beweist, welches nicht im Allgemeinen das Ende aller Dinge, sondern ein ganz bestimmt gedachtes Ziel: die Zerstörung Jerusalems und im unmittelbaren Anschluß daran die Wiederkunft Christi bezeichnet.

Weit überwiegend mehr als die anderen Synoptiker redet Matthäus von der Wiederkunft Christi. In diesem Evangelium wird in der eschatologischen Rede Kap. 24. 25 die Beziehung auf die Wiederkunft Christi als eine nahe bevorstehende am schärfsten betont. Hier allein findet sich die Erwartung, daß „sofort nach der Trübsal jener Tage", d. h. nach der Zerstörung Jerusalems (die bis 24, 28 behandelt wird) V. 29 die Zeichen der Wiederkunft Christi an der Sonne, am Monde, an den Sternen u. s. w. gesehen werden [c]). Hier allein erhalten die auf das Be-

a) Lange, Leben Jesu III, S. 103.

b) Hilgenfeld: „Abschiedsrede". Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1868: Das Matthäus-Evangelium, S. 50.

c) Allerdings setzt das εὐθέως 24, 29 die äußerste Grenze, den terminus ad quem zur Bestimmung der Abfassungszeit des ersten Evangeliums. So konnte nach dem Abschlusse der Katastrophe nicht geschrieben werden. Die unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems erfolgen sollende, aber nicht erfolgte Wiederkunft Christi konnte noch erwartet werden. Vgl. die Abschwächungen Mark. 13, 24 und Luk. 21, 24 ff. Alles deutet aber auf die letzte Zeit vor der Zerstörung Jerusalems als die Zeit der Entstehung des Evangeliums. Schon sah der Verfasser die römischen Adler über Jerusalem schweben. Er schrieb in den Tagen der Trübsal. Das erste Evangelium ist nicht älter als die Apokalypse, deren Abfassung in der zweiten Hälfte des Jahres 68 nunmehr wissenschaftlich feststeht. Außer Volkmar, der das Evangelium erst um 105—110 entstehen läßt, ver-

kenntnis Petri folgenden Worte (Matth. 16, 24 ff.) V. 28 die bestimmteste Beziehung auf die Wiederkunft Christi, was übrigens schon durch das unmittelbar Vorhergehende Matth. 16, 27 = Mark. 8, 38 = Luk. 9, 26 als treue Wiedergabe des Ursprünglichen gegenüber den Abschwächungen Mark. 9, 1 und Luk. 9, 27 sich erweist. Hier ist überall die Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend gedacht, ja das Evangelium ist unter dem Einflusse der gespanntesten Erwartung derselben geschrieben. — Jedenfalls ist der Ursprung des Gedankens an eine messianische Wiederkunft in Herrlichkeit auf Jesus selbst zurückzuführen. In der Erwartung einer sehr bald erfolgenden Wiederkunft ist Jesus in den Tod gegangen (Matth. 26, 64 = Mark. 14, 62 = Luk. 22, 69), und wie bei dem letzten Mahle Jesu Gedanken auf das Brechen seines Leibes und das Vergießen seines Blutes gerichtet waren, so auch auf seine Wiederkunft (Matth. 26, 29 = Mark. 14, 26; vgl. 1 Kor. 11, 26). Diese Zeugnisse (Matth. 16, 27 f.; 24, 27 ff. 26, 29. 64), die in ihrer gemeinsamen Beziehung auf die Erscheinung des Menschensohnes in den Wolken des Himmels im Daniel (7, 13) unter sich in Einstimmung stehen, verbürgen auch gegenseitig ihre Geschichtlichkeit. Sicher ist aber auch dieses, daß die älteste christliche Kirche, die stets in der Erwartung des Kommens Christi lebte, sich dieses Gedankens mit besonderem Eifer bemächtigte und daher geneigt war, die durch geschichtliche Ueberlieferung ihr darüber zugekommene Kunde durch neue Weiterbildungen in diesem Vorstellungskreise immer mehr auszugestalten. Daher ist es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß die dem Matthäus eigentümlichen eschatologischen Züge, nämlich die Gleichnisse: 13, 24—30. 36—43. 47—50; 25, 1—13. 31—46,

---

einigen sich alle maßgebenden Stimmen auf dem Gebiete der Evangelienkritik in dieser Bestimmung der Abfassungszeit. Etliche Kritiker vermuthen freilich einige spätere Nachträge (Strauß, Keim). Hilgenfeld meint (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1868, S. 61), daß den eschatologischen Reden Kapp. 24. 25 „die Zerstörung Jerusalems bereits zu Grunde liege“, und setzt daher die Abfassung des Evangeliums unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems a. a. O., S. 75.

auch von dem ersten Evangelisten selbständig gebildet und seiner Evangelienschrift einverleibt worden sind, wie denn nachweislich 13, 24—30 Umbildung von Mark. 4, 26—29 [a]) ist, 25, 1—13 in Matth. 7, 21—23 = Luk. 13, 25—27 und Matth. 25, 31—46 in Matth. 10, 40—42 = Luk. 10, 16 und Matth. 19, 28 = Luk. 22, 30 seine Grundlage verräth. Es war der unausbleibliche, in kürzester Frist zu erwartende Untergang Jerusalems, der dem Geistesauge des Verfassers stets vorschwebte, was ihn mit Spannung und Erregung auf die unmittelbar nach dieser Katastrophe zu erwartende Wiederkunft Christi und das damit verbundene Endgericht hinblicken ließ und ihn zu diesen selbständigen Erweiterungen seines Schriftwerks veranlaßte.

Der Blick auf diesen bestimmten in nächster Nähe zu erwartenden Ausgang beherrscht das ganze Evangelium von der Bergpredigt 7, 22 an, bis gegen das Ende des Schriftwerks Kapp. 24. 25 in einer großen zusammengesetzten eschatologischen Rede diese Beziehung zur ausschließlichen Geltung kommt. Vgl. 10, 17—23; 13, 24—30 (36—43) mit 13, 47—50; 16, 27 f.;

a) Dieselben Momente finden sich in beiden Gleichnissen: der Samen aussäende Mensch, das Schlafen, das Aufblühen und Fruchtbringen und die Ernte. Das, was Matthäus hinzubringt, ist das in den ihm eigentümlichen Gleichnissen stets wiederkehrende constituirende Moment: das messianische Gericht, sowol in bestimmt eschatologischer Beziehung 13, 47—50; 25, 1—13. 31—46, als auch ohne dieselbe: 18, 23—35; 20, 1—16; 22, 1—14. Die Erklärung 13, 37—43 bringt dieses Moment zur ausschließlichen Geltung. Von anderen sprachlichen Eigentümlichkeiten, in denen diese Stücke zusammenstimmen, abgesehen, verräth schon die Anfangsformel 13, 24. 47; 18, 23; 20, 1; 22, 2; 25, 1, die sich überall nicht recht schicken will, die spätere Nachbildung eines älteren Originals 13, 31. 33, wo dieselbe Formel durchaus naturwüchsig ist. Das Gleichnis Mark. 4, 26—29 schließt sich ganz naturgemäß an die das unverkennbare Gepräge des Echten tragenden Gleichnisse vom Senfkorn, vom Sauerteig, vom Schatz im Acker, von der Perle an, in denen Jesus recht eigentlich „die Geheimnisse des Reiches Gottes" dargestellt hat, die Entfaltung desselben aus einem urkräftigen, in die Menschheit gesetzten Samen, die zwar in verborgener Weise vor sich geht, aber mit völliger Sicherheit zur Vollendung und Offenbarung seines Wesens, seiner Herrlichkeit gelangt.

19, 28. So ist es nicht verwunderlich, daß auch die Jüngerinstruction Kap. 10 eine eschatologische Beziehung erhalten hat. Hat einmal der Evangelist die historische Aussendung der Jünger, die, wie aus Mark. 6, 7—13. 30 ff. zu ersehen ist, nur eine Probeaussendung auf kurze Zeit a) gewesen ist, fallen gelassen und diese Grundlage benutzt, um ein für seine Zeit passendes, die Verhältnisse der Leser vorzugsweise berücksichtigendes Redestück zu bilden, so fand sich als Fortsetzung zu 10, 5—16 die jedenfalls schon ältere, in einer Quellschrift ihm vorliegende Weissagung von kommenden Leiden und Verfolgungen 10, 17—22, die bereits den tröstlichen Blick auf das schon von uns bezeichnete Ende 10, 22 eröffnete. Weil ihm dieses dabei das Wichtigste war, so fühlte er sich veranlaßt, an dieser Vorstellung länger haften zu bleiben und aus eigenen Mitteln V. 23 zu bilden. Dieser eigenthümliche, für unseren Evangelisten höchst charakteristische Ausspruch findet seine zutreffendste Erklärung, wenn wir einerseits voraussetzen, daß der Verfasser V. 17—22 aus der eschatologischen Rede genommen, die uns Mark. 13, 4 ff. wesentlich vorliegt und die dann auch Matth. 24 zu Grunde lag, und andererseits uns vorstellen, wie bei der Abfassung der Schrift dem Verfasser die Drangsale Jerusalems, der von allen Seiten belagerten und weniger durch die Gewalt der Römer, als durch den Krieg innerhalb der eigenen Mauern zwischen den auf's blutigste sich bekämpfenden Parteien und Banden bedrängten unglücklichen Stadt und zugleich die begonnene Flucht der jerusalemischen Gemeinde vorschwebten. Zu sehr erfüllte diese seine Seele, als daß er, bei seinem Excerpte dort abbrechend, wo diese Flucht geweissagt war, Matth. 24, 15 f. = Mark. 13, 14 (diese Weißagung selbst mochte er zu seiner großen eschatologischen Rede aufzuheben beabsichtigen), diesen Punkt hier ganz aufgeben sollte. So daß das ὅταν der Quellschrift in seinen Worten V. 23 noch nachklingt, bringt er hier diese Flucht der jerusalemischen Gemeinde, wie diese sich auf derselben über die Städte Israels ausbreitete, sich selbst zum Troste mit der in nächster Aussicht stehenden Wiederkunft Christi in Verbindung.

a) So richtig Klostermann, Das Markus-Evangelium, S. 128.



Das φεύγετε nöthigt dazu, hier nicht an die Vollziehung der Missionspflicht [a]), sondern daran zu denken, daß die Flucht [b]) von Stadt zu Stadt plötzlich unterbrochen werden soll durch die herrliche Vollendung des Reiches Gottes in der Wiederkunft des Menschensohnes.

Im Folgenden verliert sich wieder die eschatologische Erwartung, ohne eine Spur zu hinterlassen. Der Verfasser kehrt nach seiner Einschiebung zu offenbar anderen Redestoffen zurück, die ihm quellenmäßig vorlagen. Mit dem Vorhergehenden ist V. 24 ff. sicher ursprünglich nicht verbunden gewesen. Nach dem Hoffnungsblick auf das τέλος V. 22 konnten die Trost- und Ermunterungsgründe V. 24 ff. nicht mehr dargeboten werden. Nur eine unmissverständliche Ideenassociation hat den Verfasser veranlaßt, dieses Redestück an dieser Stelle folgen zu lassen. Matth. 10, 24—33 ist ein Stück aus einem Gusse. Das Gepräge des höchsten Alters, der größten Originalität (in Bezug auf Jesus selbst) ist hier unverkennbar, ohne daß die Veranlassung angegeben werden könnte, wann etwa Jesus diese Worte geredet haben sollte. V. 24. 25 a mit dem concreten Beispiele 25 b [c]) gibt erst den rechten Grund zu der folgenden Ermunterung: Fürchtet euch nicht! So hätten wir wenigstens für Luk. 6, 40 = Matth. 10, 24, wovon V. 25 nicht zu trennen ist, den ursprünglichen Ort insoweit gefunden, daß wir nun wissen, was auf Luk. 6, 40 = Matth. 10, 24 unmittelbar in der Quellschrift folgte.

Mit 10, 34—39 hebt aber wieder eine neue Gedankenreihe an, nachdem 10, 32 f. einen abgerundeten Abschluß gegeben hatte. Es wäre ein Verstoß gegen Psychologie und Logik, nachdem die volle Wahrheit geprüfter Jüngerschaft in 10, 24—33 vorausgesetzt war, noch die Bedingungen einer solchen in Erinnerung zu bringen [d]).

---

a) So Meyer zur Stelle.

b) De Wette zur Stelle: „τελεῖν nur hier so: alle durchgehen, in der Flucht alle berühren".

c) Vgl. Mark. 3, 22 = Matth. 9, 24 = Luk. 11, 15.

d) Mir scheint Matth. 10, 34—39 = Luk. 12, 51—53; 14, 26. 27; 17, 33 der ursprüngliche Schluß von Luk. 12, 16—50 gewesen zu sein, so daß

Unmöglich kann aber das Redestück Matth. 10, 24—33 so ex abrupto angefangen haben. Sollte nun, wie wir schon voraussetzten, Luk. 6, 39. 40 auf eine ursprüngliche Verbindung von Matth. 10, 24 mit Matth. 15, 14 zurückführen, setzen wir, da Matth. 10, 26—33 mit Luk. 12, 2—9 identisch ist, den ganzen so gewonnenen Passus Matth. 15, 13. 14; 10, 24. 25 vor Luk. 12, 2 ff. und denken uns den lukanisch gebildeten, nach gewohnter Weise des lukanischen Pragmatismus zusammengestellten, an Momente im Markus-Evangelium 3, 6; 8, 11; 12, 13 anknüpfenden Schluß 11, 53. 54, sowie den aus Mark. 8, 15 genommenen, lukanisch amplificirten Eingang 12, 1 hinweg, so erscheint in befriedigendster Weise Matth. 15, 13. 14; 10, 24—33 als unmittelbare Fortsetzung der polemischen Rede Jesu wider die Pharisäer und Schriftgelehrten Luk. 11, 39—52 = Matth. 23, 1—36. Daß nun Luk. 11, 53. 54; 12, 1 lukanische Bildungen sind, welche der Evangelist als passendes Schlußwort anfügt und zur Einleitung des Folgenden aus eigenen Mitteln [a]) vorsetzt, darf um so weniger auffallend erscheinen, als uns auch dort, wo Lukas in den Parallelen durch die anderen Synoptiker controlirt werden kann, ganz ähnliche Eingänge und abschließende Worte, die nur auf den Evangelisten zurückgeführt werden können, häufig begegnen. Vgl. 3, 15 mit Mark. 1, 7 = Matth. 3, 11; 4, 14. 15 vgl. mit Mark. 1, 14 f. = Matth. 4, 12 ff., mit Reminiscenzen aus Mark. 1, 39; 2, 12; 5, 17 vgl. mit Mark. 2, 1 = Matth. 9, 1, mit Benutzung von Mark. 1, 22; 2, 6; 3, 7 f.; 5, 30; 7, 1; 6, 12 vgl. mit Mark. 3, 13; 7, 18—21 vgl. mit Matth. 11, 2. 3;

Lukas Matth. 10, 37—39 = Luk. 14, 26 f.; 17, 33 aus dem Zusammenhange gerissen und später nachgeholt hätte. Luk. 17, 33 hätte seine treffliche Rückbeziehung auf Luk. 12, 19 f. 22 f. 33 f. 39—50. Mit Luk. 12, 54 ff. beginnt ein neuer Abschnitt.

a) Die lukanische Sprachfarbe tritt stark in dem ἀποστοματίζειν nur hier, θηρεύειν nur hier, ἐνεδρεύειν nur hier u. Apg. 23, 21, in dem προσέχετε ἑαυτοῖς nur hier 17, 3; 21, 34 und den lukanischen Lieblingsausdrücken ἄρχεσθαι und ζητεῖν hervor.

9, 18 vgl. mit Mark. 8, 27 = Matth. 16, 13; 9, 43 vgl. mit Mark. 9, 30 = Matth. 17, 22; — sowie andererseits: Luk. 5, 15. 16 vgl. mit Mark. 1, 45; Luk. 6, 19 vgl. mit Mark. 3, 12; Luk. 9, 43 vgl. mit Mark. 9, 26 ff. = Matth. 17, 19 ff.; Luk. 18, 34 vgl. mit Mark. 10, 34 = Matth. 20, 19; Luk. 20, 26 vgl. mit Mark. 12, 17 = Matth. 22, 22; Luk. 21, 37 f. vgl. mit Mark. 13, 37 oder Matth. 24, 51; — wo überall nach Wahrscheinlichkeit und Vermuthung der Erfolg des Vorhergehenden gemeldet wird.

Wie in dem Abschnitte vom Händewaschen Matth. 15, 1 ff. wären auch hier die Pflanzen, die der Vater nicht gepflanzt hat, die blinden Wegführer 15, 13. 14 (Luk. 6, 39), die Pharisäer und Schriftgelehrten. Aber wie viel treffender wären hier diese Ausdrücke nach der wider sie gehaltenen Strafrede! Zeigt nicht jeder Weheruf derselben, wie gerade unnatürlich die gemachte künstliche Frömmigkeit der Pharisäer sei, wie sie dem eingepflanzten (von Gott gepflanzten) religiösen Bewußtsein und unmittelbaren (Gott entstammten) Wahrheitssinne nicht entspricht? Und wie ist das abschließende *ὁδηγοὶ τυφλοί* mit der directen Rückbeziehung auf Matth. 23, 16. 24 vorbereitet durch die Weherufe Matth. 23, 13 u. 15? Auch würde die Androhung des Verderbens hier nach dem letzten Weherufe 23, 29—36 = Luk. 11, 47—51 am meisten angezeigt sein, indem V. 33—36 diesem Ausgange bereits zuströmen, ja die ganze Rede von dem Gedanken eines solchen Endes getragen wird [a]).

Wer sind die Zuhörer der polemischen Rede gewesen? Nach Matth. 23, 1 die Volkshaufen und die Jünger, übereinstimmend mit Mark. 12, 37 f. und Luk. 20, 45; nach Luk. 11, 37 hätte Jesus diese Rede als Gast eines Pharisäers diesem und den Mitgästen gehalten, — eine so unwahrscheinliche Situation, daß auch hier diese Angabe auf eine lukanische Bildung schließen läßt. Das

a) Allerdings müßte aber Matth. 23, 37—39 als nicht hierher gehörig wegfallen, s. Holtzmann a. a. O., S. 200 und Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1868, S. 49.

synoptische Verhältnis zwischen Matth. 23, 1ff. und Luk. 11, 37ff. ist hier wieder der Art, daß die Annahme der Abhängigkeit des einen Evangelisten von dem anderen kaum vorstellbar sein dürfte. Am natürlichsten wird die Voraussetzung sein, daß in der ursprünglichen Schrift, die dem ersten und dritten Evangelisten vorgelegen hätte, eine Angabe der Zuhörer und der Situation überhaupt fühlte. Daraus ließe sich die zwischen Matthäus und Lukas in dieser Beziehung bestehende Differenz leicht erklären. Der Inhalt der Rede aber muß nothwendig die Jünger als Zuhörer voraussetzen. Das οὐχὶ ὑμῖν ist nur als rhetorische Wendung zu verstehen, so auch schon von Matthäus verstanden worden, während Lukas die rhetorische Form als wirkliche Anrede gefaßt hat. So ist die polemische Rede eine durch die einzelnen Weherufe motivirte Warnung vor den Pharisäern und Schriftgelehrten, deren Gericht und Verderben Jesus verkündigt. Matth. 23, 33—36; 15, 13. 14 = Luk. 11, 49—51; 6, 39. Das ἄφετε αὐτούς Matth. 15, 14 leitet schon über zu Matth. 10, 24ff. mit dem wiederholten: „Fürchtet euch nicht" — vor solchen Gegnern, deren Ende nur das schließliche Verderben sein kann. Wundert euch aber nicht, wenn sie euch verfolgen. Eben als meine Jünger habet ihr von ihnen zu leiden. Haben sie mich Beelzebul genannt, wie viel eher werden sie euch schmähen (Matth. 10, 24f. = Luk. 6, 40). Aber um so weniger habet ihr euch zu fürchten, als meiner Sache der Sieg gewiß ist (Matth. 10, 26f. = Luk. 12, 2f.), als diese Gegner nur den Leib tödten können in ihrem tödlichen Hasse gegen die Wahrheit (Matth. 10, 28 = Luk. 12, 4f.), als ihr in höherer Obhut stehet (Matth. 10, 29—31 = Luk. 12, 6f.), als ihr bei dem Bekenntnisse zu mir dessen gewiß seid, daß ich mich vor meinem Vater zu euch bekennen werde (Matth. 10, 32f. = Luk. 12, 8f.). So ist Matth. 15, 13f.; 10, 24f. der rechte Uebergang von der polemischen zu der Ermuthigungsrede, während die Vermittelung Luk. 11, 53f.; 12, 1 nur als künstliche Ueberbrückung gelten kann.

Es ist interessant, wie die beiden Evangelisten die gemeinsame Vorlage für ihre Schriftwerke, noch abgesehen von der verschiedenen Stellung, auch hinsichtlich des Textes verschieden benutzt haben.

Bei Hinzufügung des Anfangs 11, 37 f. und des Endes 11, 53 f., sowie der Unterbrechung 11, 45 hat Lukas die polemische Rede besonders gekürzt. Um sofort die Schüsseln zu dem von ihm als Unterlage unterbreiteten Gastmahl zu verwenden, beginnt er die Rede mit 11, 39 = Matth. 23, 25 und hat vielleicht dagegen den Anfang 11, 52 = Matth. 23, 13 an das Ende gestellt. V. 24. 28. 30. 32. 33 des Matthäus werden ganz ausgelassen und der Inhalt von V. 30—33 umgegossen und nur kurz 11, 48 wiedergegeben. Nur die richtige Stellung von 11, 43 = V. 6 f. bei Matthäus und 11, 46 = V. 4 bei ihm und die Nichterwähnung der Vaterschaft des Zacharja 11, 51 = V. 35 a) dürfte gegen Matthäus ursprünglich sein. Was aber den matthäischen Text betrifft, so bereitet der Anfang am meisten Schwierigkeit. Ob Matth. 23, 2 f. matthäisch oder älter, wird immer von der Frage abhängen, wie das Verhältnis Jesu selbst zum Gesetz zu denken sei, in welchem Grade jüdischer Befangenheit oder Freiheit wir uns sein persönliches Bewußtsein in dieser Frage vorzustellen haben. Darnach müssen im ersten Evangelium 5, 18 f.; 10, 5 f.; 15, 24; 23, 3; 24, 20 (die übertriebene Sabbatheiligung) entweder miteinander als ursprünglich und älter oder sämtlich als matthäische Thesen gelten, die als solche einen Rückschritt des christlichen Bewußtseins bezeichneten von der Höhe der Geistesfreiheit Jesu in judaistische Befangenheit des Kreises, aus welchem das erste Evangelium hervorgegangen ist. Wir glauben, daß der im ersten Evangelium sich darbietende Widerspruch zwischen Particularismus und Universalismus auch durch eine andere Lösung, als die seit Jahren von Hilgenfeld vertretene und auch neuestens in dessen Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1867 u. 1868 vorgetragene, seine Erklärung finden kann, und sind geneigt, die bezeichneten judaistischen (5, 18 f.; 23, 3; 24, 20) und particularistischen (10, 5. 6; 15, 24) Züge dem ersten Evangelisten selbst zuzuweisen. Am wenigsten möglich ist es uns, diese Thesen dem Erlöser

a) Uebrigens fehlt im Sin. *υἱοῦ Βαραχίου*, dagegen hat das Hebräer-Evangelium *Ζαχαρίου υἱοῦ Ἰωϊαδά*. S. Hilgenfelds Novum testamentum extra canonem receptum fasc. IV, p. 17.

von den Schranken des Gesetzes, von dem Joche der Satzung, von der Knechtung des Buchstabens, der im unleugbaren Widerspruch gegen den schwer lastenden Druck dieser sein Joch ein sanftes und seine Last eine leichte nennt 11, 28—30, aufzubürden. In der That wird die Frage durch Matth. 15, 1 ff. = Mark. 7, 1 ff.; Matth. 22, 34 ff. = Mark. 12, 28 ff.; Matth. 9, 14 ff. = Mark. 2, 18 ff.; Matth. 8, 5—13 = Luk. 7, 1—10 erledigt. Daher tragen wir Bedenken, diese nur im ersten Evangelium sich findenden Züge in einer älteren Grundschrift, die darin ihr Charakteristicum ausspräche, zu suchen. Matth. 23, 2. 3 steht mit dem übrigen Inhalte der polemischen Rede in Widerspruch. Ferner setzt Matth. 23, 8—10 den Standpunkt einer späteren Zeit voraus, wie die auf geordnete kirchliche Verhältnisse sich beziehenden Stücke 16, 17—19; 18, 15—20; 28, 18—20, die im Munde Jesu unbegreiflich erscheinen und sämtlich auf Rechnung des Evangelisten zu setzen sind. Matth. 23, 11 aber ist Reminiscenz aus Matth. 20, 26 = Mark. 10, 43, und Matth. 23, 12 aus Luk. 18, 14 hier als an nur scheinbar passendem Orte eingeschoben. So wird wol überhaupt der Evangelist den Eingang V. 1—11 selbständig mit Benutzung von Mark. 12, 38—40 = Matth. 23, 6. 7 und Vorwegnahme von Luk. 11, 46 = Matth. 23, 4 gebildet haben. Bei Annahme der Unechtheit von V. 14 und mit Berücksichtigung der schon berührten Ausnahmen dürfte Matth. 23, 13—36 der ursprüngliche Text treu wiedergegeben sein. Jedenfalls war Matth. 23, 29—36, wo der ausgesprochene Gegensatz gegen die Pharisäer seine höchste Steigerung findet, auch der Schluß der Weherufe, die dann in Matth. 15, 13 f. zusammengefaßt wurden, um zuletzt in die Ermuthigungsrede Matth. 10, 24—33 = Luk. 6, 40; 12, 2—9 auszulaufen. Auch hier ist bei den nur geringen Abweichungen dem matthäischen Texte der Vorzug der Ursprünglichkeit zu geben.

Das Auffallendste aber, das uns bei der Benutzung dieses Redestücks seitens der beiden Evangelisten entgegentritt, ist doch der Umstand, daß die einzelnen Bestandtheile in den beiden Evangelien in je ganz verschiedenen Zusammenhang gesetzt erscheinen. Das synoptische Verhältnis beider Evangelien bietet uns

sehr viele Fälle derselben Art dar. So ist es mit den Relationen der Aussendungsreden. Da weiß Matthäus nichts von den 70 Jüngern des Lukas, nichts von den zwei Aussendungen Luk. 9, 1 ff. und 10, 1 ff. Welche Absichten auch Lukas mit seinen 70 Jüngern gehabt haben mag, es ist viel leichter anzunehmen, daß Lukas und Matthäus, aus denselben Quellen schöpfend, in der Quellschrift, die die längere Rede enthielt, keine Angabe der Jüngerschaft fanden, so daß jeder der beiden Evangelisten ohne eine offenbare Fälschung die ihnen vorliegende Rede einem anderen Zuhörerkreise gelten lassen konnte, als daß Lukas in Abhängigkeit von Matthäus diese Aenderung vorgenommen hätte. So konnte Matthäus Redebruchstücke wie 5, 13—15 = Luk. 14, 34. 35; 11, 33; 5, 25. 26 = Luk. 12, 58. 59; 6, 9—13 = Luk. 11, 2—4; 6, 19—33 = Luk. 12, 33. 34; 11, 34—36; 16, 13; 12, 22—31; 7, 7—11 = Luk. 11, 9—13; 7, 13—23 = Luk. 13, 24—28 in seine Bergrede verarbeiten, die bei Lukas anderweitig untergebracht sind. Bestandtheile einer Rede darüber, daß Wenige selig werden Luk. 13, 23 ff., haben sich nicht nur in die matthäische Bergrede 7, 13—23, sondern auch in die auf dieselbe folgende Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum 8, 11 f. eingeschlichen. Wie verschieden ist die Benutzung von Matth. 10, 34—39 und Luk. 12, 51—53; 14, 26. 27; 17, 33, wo offenbar Lukas das Zusammengehörige auseinandergerissen hat! So hat der dritte Evangelist auch Matth. 24, 37—51 getheilt und die Theile an verschiedene Stellen 17, 26. 27. 35 f. und 12, 39—46 gesetzt. Vgl. noch Matth. 11, 25 ff. und Luk. 10, 21 ff. und Matth. 13, 16. 17; Luk. 12, 54 ff. und Matth. 16, 2 ff.

Solche Discrepanzen zwischen den beiden Evangelien lassen sich nur durch Annahme einer S p r u ch- oder R e d e n s a m m l u n g als einer gemeinsamen Quellschrift derselben lösen. Die Beschaffenheit dieser muß diese vielfach verschiedene Benutzung von Aussprüchen und Reden Jesu e r m ö g l i c h t haben. Das wird dann der Fall gewesen sein, wenn in diesem Schriftwerke Sprüche und Reden Jesu i n d e r R e g e l ohne Angabe ihrer Veranlassung aufgezeichnet gewesen waren.

So erklärt es sich, wie Redebestandtheile, die bei Matthäus in

die großen Redestücke verarbeitet sind, bei Lukas zum Theil mit ganz nichtssagenden Bemerkungen (10, 17. 21. 22. 23; 11, 5. 29; 12, 22. 54; 13, 6; 14, 12; 16, 1; 17, 1. 22) eingeleitet werden konnten oder auch mit besonderen Einleitungen versehen sind, welche lediglich als von Lukas gemachte Arrangements und Einfassungen für die von ihm mitzutheilenden Reden und Aussprüche Jesu angesehen werden müssen und daher einen historischen Werth nicht beanspruchen dürfen. Die Manier pragmatisirender Einleitungen ist, wie wir gesehen, schon dort bemerkbar, wo Lukas in synoptischen Erzählungsstoffen in den beiden anderen Evangelien Parallelen hat. In dem sogenannten „Reisebericht" 9, 51 bis 18, 14, der die gemeinsame synoptische Grundlage verläßt, tritt diese Manier noch viel deutlicher hervor. So sind hier die Notizen zu beurtheilen, die sich auf die Reise Jesu beziehen: 9, 51. 57; 10, 1. 38; 11, 1; 13, 22; 14, 25; 17, 11, so die Pharisäergastmähler 11, 37 f.; 14, 1 ff. vgl. 7, 36 ff., so sind außer 12, 1 auch 11, 1; 15, 1 f.; 18, 1. 9 vom Evangelisten gemachte Scenerieen. „Wir werden in dem ganzen Abschnitt 9, 51 bis 18, 14 eine unchronologische und unhistorische Zusammenstellung zu erkennen haben, die wahrscheinlich dadurch veranlaßt ist, daß Lukas manchen evangelischen Stoff fand, den er sonst nicht einzureihen wußte und daher hier zusammenwarf" (de Wette, Exegetisches Handbuch [3. Aufl.] I, 2. S. 76). Der historische Hintergrund ist nur ein scheinbarer und die häufig in Erwähnung gebrachte Reise nach Jerusalem nur der äußerliche Rahmen, in welchen der dritte Evangelist Stoffe gefügt hat, die ihm außer und neben der allgemeinen synoptischen Grundlage quellenmäßig vorlagen. Daß es aber auch mit den matthäischen Redestücken (auch abgesehen von ihrem Verhältnis zum Lukas) lediglich in ihrem Verhältnis zum ganzen Schriftwerk des ersten Evangeliums eine eigentümliche Bewandtnis hat, wird niemals geleugnet werden können. Nur zu deutlich zeigt die stehende Formel 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1, daß der Evangelist nach Beendigung seiner Redestücke, in denen er recht eigentlich als der Schriftgelehrte für's Himmelreich aus seinem Schatze Altes und Neues hervorbringt 13, 52, nicht selten zu dem in den Quellen vorgefundenen Alten Neues hinzufügend, weiter in dem ihm sonst zu Grunde

liegenden Texte fortfahren will. Auch Hilgenfeld, der entschiedenste Gegner einer Spruchsammlung, muß bei seiner Annahme, daß die Bergrede und die „Abschiedsrede“ von ihrer ursprünglichen Stellung nach der Auswahl der Zwölf und nach der polemischen Rede im kanonischen Matthäus mit dem Zwecke, die eschatologische Rede Kapp. 24 u. 25 an die Stelle der „Abschiedsrede“ einzurücken, zurückgestellt worden seien, damit zugeben, daß die matthäischen Reden in der Evangelienkritik eine besondere Berücksichtigung in Anspruch nehmen. Und sind es nicht gerade vorzüglich die matthäischen Reden, welche in störendster Weise den historischen Fortschritt unterbrechen, vornehmlich darin meist ihre verfrühte Stellung kundgeben, daß sie Aussprüche wie 7, 22 f.; 10, 18. 23. 32 f. 37 f. 40; besonders auffallend Matth. 11, 25—30 vor der Anerkennung der Messianität Jesu im Jüngerkreise und der Hinweisung auf das ihm bevorstehende Leidensgeschick, welche nach beiden Seiten hin nur als erstmalige Eröffnungen eine Bedeutung haben Matth. 16, 13—28, bringen. Danach dürften diese Redestücke auch mit der von Keim vorausgesetzten Anlage des Evangeliums, nach welcher zwei Stufen des öffentlichen Lebens Jesu: Amtsantritt in Galiläa und Antritt des Todesganges Matth. 4, 17 und 16, 21, beide durch ἀπὸ τότε ἤρξατο bedeutsam eingeleitet [a]), zu unterscheiden wären, nicht in Harmonie und Uebereinstimmung zu bringen sein.

Nichts ist auf dem Gebiete der Evangelienkritik so leicht nachzuweisen, nichts dürfte in seiner Evidenz so unzweifelhaft die Anerkennung eines gesicherten Resultats verdienen, als die Annahme der gegenseitigen Unabhängigkeit zwischen dem ersten und dritten Evangelium [b]). Die entgegengesetzte Annahme muß bei der Durch-

---

a) Jesus von Nazara, S. 55.

b) Vgl. Holtzmann a. a. O., S. 163 f. und Weiß, Jahrbücher für deutsche Theologie 1865, S. 320 ff. Wenn Keim (Jesus von Nazara, S. 102) diese Annahme Holtzmanns als etwas Ungeheuerliches darzustellen sucht, so dürfte er selbst sich die Schwierigkeiten, die mit der entgegengesetzten Anschauung verbunden sind, kaum klar vorgestellt haben. Vgl. jedoch S. 74, wo Keim selbst „die einfache Benutzung der Evv. untereinander“ beanstandet.

führung im Einzelnen auf jedem Schritt und Tritt auf Unerklärlichkeiten und unüberwindliche Schwierigkeiten führen. Sie ist nicht nur unwahrscheinlich, sondern geradezu unmöglich. Nur Volkmar setzt heute die Abhängigkeit des Matthäus von Markus und Lukas voraus. Von anderen Gründen abgesehen, ist für uns diese Ansicht ausgeschlossen dadurch, daß das erste Evangelium unverkennbar den Zeitpunkt seiner Entstehung kurz vor der Zerstörung Jerusalems (unter Titus im Jahre 70) anzeigt und damit einen sichern Halt für die Evangelienkritik darbietet, das Lukasevangelium hingegen, wie sein Verhältnis zur Apostelgeschichte es unabweislich darthut, einer viel späteren Zeit (Ende des 1. Jahrhunderts) angehört.

Die Annahme einer Benutzung des ersten Evangeliums durch Lukas aber ist durch das eigentümliche Verhältnis der Verwandtschaft und des Unterschiedes zwischen beiden Schriftwerken unzuläßig. Erstens gibt Lukas eine mythische Kindheitsgeschichte Kapp. 1 u. 2 und eine Genealogie 3, 24—38, die sich mit der matthäischen Genealogie Matth. 1, 1—17 und matthäischen Kindheitsgeschichte 1, 18 bis 2, 23 gar nicht berühren, offenbar in Abhängigkeit von nur ihm zu Gebote stehenden Quellen. Zweitens zeigt Lukas in den Partieen seines Schriftwerks, die mit dem Markusevangelium parallel laufen, d. h. aber, die allen Synoptikern gemeinsam sind: Luk. 4, 14 bis 6, 19 = Mark. 1, 14 bis 3, 19; Luk. 8, 4 bis 9, 50 = Mark. 3, 31 bis 9, 40; Luk. 18, 15—43 = Mark. 10, 13—52; Luk. 19, 28 bis 24, 53 = Mark. 11, 1 bis 16, 8 lediglich eine Abhängigkeit von Markus. Eine unbefangene Vergleichung dieser Partieen muß die umgekehrte Voraussetzung geradezu für eine Unmöglichkeit erklären. Wo Lukas in den bezeichneten Partieen über den Markustext hinausgeht: 4, 16—30; 5, 1—11. 17. 39; 6, 12; 9, 31 f. 43; 18, 34; 19, 39—44; 21, 18—20. 22. 24. 28. 34—38; 22, 8. 15—17. 24—32. 35—38. 43. 44. 49. 51. 65. 67 f.; 23, 2—16. 27—31. 34. 36. 40—43. 46. 48. 56; 24, 3. 5. 7 f. 11—53, da sind es eigentümliche lukanische Bildungen, die er selbständig zufügt und ist hier nirgends eine matthäische Spur wahrzunehmen. Andererseits hätte er bei der Benutzung des Markus Mark. 4, 26—34; 6, 17—29;

6, 45 bis 8, 26; 8, 32 f.; 9, 9—13; 9, 21—29 [a]); 10, 1—12. 24—26; 10, 35—45; 11, 12—14. 20—25; 12, 28—34; 14, 51 f.; 15, 16—19. 34—38 ausgelassen. Bei allen Abweichungen des Lukas, wie überhaupt Lukas seine Quelle mit Freiheit benutzt hat, ist eine Annäherung des Lukas an den Matthäustext in den bezeichneten Partieen nirgends angezeigt. Unerklärt bleibt nur noch das Verhältnis von Mark. 1, 1—13 und Luk. 3, 1 bis 4, 12, sowie Mark. 3, 20—30 und Luk. 11, 17—23. Resultirt aus der kritischen Vergleichung zwischen Markus und Lukas die Originalität des ersteren und die Abhängigkeit des letzteren, ohne daß der matthäische Text irgend einen Einfluß auf den lukanischen geübt hätte, so muß uns bei Berücksichtigung von Matth. 3, 1 bis 4, 11 und 12, 22—32 die Annahme am wahrscheinlichsten werden, daß Mark. 1, 1—13 und 3, 20—30 in unserm zweiten Evangelium nur in lückenhafter Gestalt uns vorliegen. Drittens finden sich zwischen den aus dem Markusevangelium genommenen Stoffen an drei Stellen große Einschaltungen Luk. 6, 20 bis 8, 3; 9, 51 bis 18, 14; 19, 1—27. Hier sind neben Partieen, die Lukas allein eigentümlich sind, solche, zu denen nur im Matthäus sich Parallelen finden (im Markus außer Luk. 11, 22—27 = Mark. 3, 20—30 nur einige Anklänge: Luk. 10, 3—11 = Mark. 6, 8—11; Luk. 11, 33 = Mark. 4, 21; Luk. 11, 43 = Mark. 12, 38. 39; Luk. 12, 1 = Mark. 8, 15; Luk. 12, 2 = Mark. 4, 22; Luk. 12, 10 = Mark. 3, 29; Luk. 12, 11 f. = Mark. 13, 11; Luk. 13, 30 = Mark. 10, 31; Luk. 14, 34 = Mark. 9, 50; Luk. 17, 1 = Mark. 9, 42; Luk. 17, 23 = Mark. 13, 21; Luk. 17, 33 = Mark. 8, 35; Luk. 19, 26 = Mark. 4, 25), aber bei beiden Evangelisten in so verschiedener Verwendung, daß nicht die Benutzung des Matthäusevangeliums durch Lukas, vielmehr eben die gemeinsame Benutzung einer Quellschrift, der Spruch-

a) Mark. 9, 41—50 erscheint in unserm zweiten Evangelium so abgerissen und fremdartig, daß ich diese Verse als von späterer Hand eingeschobene, einer Vergleichung mit Matth. 10, 42; 18, 6—9; 5, 13 entstammte Interpolation zu beurtheilen geneigt bin.

oder Redensammlung, angezeigt ist. Blicken wir von hier aus zurück auf die lukanische Bergpredigt 6, 20—49, welche, wie wir gezeigt haben, einen ganz bestimmten historischen Zeitpunkt, die Auswahl der Zwölf, voraussetzt und sich dadurch zu den übrigen Reden der Spruchsammlung in Gegensatz stellt, so sind wir nach Holtzmann (Synoptische Evangelien, S. 75 ff.) geneigt, sie auch nicht dort zu suchen, vielmehr anzunehmen, daß Lukas die Vorlage zu seiner Bergpredigt in der ihm vorliegenden Markusschrift zugleich mit dem Hauptmann zu Kapernaum Luk. 7, 1—10 = Matth. 8, 5—13 nach Mark. 3, 19 gelesen habe. Allerdings ist die hypothetische Natur dieser Vermuthung nicht zu leugnen. Die Frage nach der Bergpredigt ist die schwierigste, welche das synoptische Problem überhaupt stellt. Ist sonst das Gebiet der Spruchsammlung abgesteckt und diese dadurch faßbar geworden, so läßt sich erst über die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit der Bergpredigt zu derselben verhandeln.

Wie es sich mit dieser Frage auch verhalten möge, die Durchsichtigkeit der Composition des Lukasevangeliums gewährt vor allem einen Blick in den Inhalt der Spruchsammlung. Derselbe ist in den Einschaltungen, durch welche Lukas den Fluß der aus Markus genommenen Erzählung unterbricht, zu suchen. Auch Weiß erkennt, zu Holtzmanns Ausführung [a]) seine Zustimmung gebend, an, „daß viele Redestücke aus dieser Quelle bei Lukas noch in der ursprünglichen roheren Zusammenfügung, bei unserem ersten Evangelisten bereits in künstlicher Verarbeitung erscheinen [b]).

Ist aus einer Vergleichung zwischen Markus und Lukas zu ersehen, daß Lukas im ganzen seiner Quelle vornehmlich in der Folge der Geschichtserzählung treu geblieben ist (nur die Um-

---

a) a. a. O., S. 126—157.

b) Die Redestücke des apostolischen Matthäus, Jahrbücher für deutsche Theologie 1864, S. 50. Dagegen aber heißt es in der Abhandlung: Die Erzählungsstücke des apostolischen Matthäus, Jahrbücher für deutsche Theologie 1865, S. 359, „daß die apostolische Quelle nach diesen (nämlich den matthäischen) Redestücken disponirt war, und allen Stoff, den sie von einzelnen Aussprüchen oder Erzählungsstücken sammelte, zwischen dieselben einschaltete“.

stellungen Luk. 6, 12—19; 8, 4—21; 22, 14—23. 54—71 und die einzige völlige Enthebung von 11, 17—26 = Mark. 3, 22—30, aus dem ursprünglichen Zusammenhang, außerdem noch Luk. 4, 16—30 und 5, 1—11, mit Mark. 6, 1—6 und 4, 16—20 zu vergleichen, sind Ausnahmen), so wird uns eine ähnliche Benutzung der Spruch- oder Redensammlung auch wahrscheinlich. Wie häufig ist schon die Stellung der polemischen Rede Luk. 11, 39—52 als eine verfrühte bezeichnet worden, unsere Untersuchung bestätigt (nicht die historische Richtigkeit, aber wol) die Ursprünglichkeit dieser Stellung in der Quellschrift und rechtfertigt wenigstens an diesem Punkte die Construction Holtzmanns [a]), wenn auch nicht für ihn, aber wol für uns Luk. 11, 53f.; 12, 1 dahinfällt, statt dessen Matth. 15, 13f.; 10, 24f. eintritt.

Ebenso gehörte gewiß ursprünglich zu der Aussendungsrede Luk. 10, 2—12, als unmittelbare Fortsetzung Luk. 10, 13—16 u. 21—24, was Matthäus, weil es zu seiner Redecomposition Kap. 10 nicht paßte, davon getrennt und hinter die Anfrage des Täufers gestellt hat 11, 21—24 u. 25—30. Das in die Redecomposition Kap. 10 noch aufgenommene Wort 10, 15 = Luk. 10, 12 mit dem Matth. 11, 22. 24 sich wiederholenden Refrain gibt einen Einblick in den gemachten Riß. Nach Matth. 11, 24 war nun V. 16 des Lukas = Matth. 10, 40 vorläufiger Schluß, der in Matth. 10, 41f. [b]) sich fortsetzt, was Lukas ausgelassen, weil er V. 16 die gastliche Aufnahme der Jünger, von welcher die ursprüngliche Rede handelte, in die andere Vorstellung von dem Hören

---

a) a. a. O., S. 150f.

b) Matth. 10, 41 wird im Folgenden Matth. 13, 17 „die Propheten und die Gerechten" wieder aufgenommen. Die Matth. 10, 42 genannten *μικροί*, die in Rücksicht darauf, daß sie Jünger sind, aufgenommen, mit einem Becher Wassers getränkt werden, leiten am unmittelbarsten zu den *νηπίοις* Luk. 10, 21 = Matth. 11, 25 über, wie denn jedenfalls die *μικροί* dort und die *νήπιοι* hier dieselbe Bedeutung „Geringe, Einfältige" im Gegensatze zu den Weisen und Einsichtigen (Schriftgelehrten und Pharisäern) haben. Matth. 10, 42 ist also hier ursprünglich und nicht aus Mark. 9, 41 abzuleiten. Der unerhörte Ausdruck *ὅτι Χριστοῦ ἐστέ* muß letzteres als fremdes Einschiebsel aus dem Texte verweisen.

oder Verwerfen der Predigt verwandelte und dazu Matth. 10, 41 f. nicht brauchen konnte. Nun schloß sich Matth. 11, 25—27 = Luk. 10, 21 f. an und unmittelbar daran Luk. 10, 23 f. = Matth. 13, 16. 17. Den Schluß bildete Matth. 11, 28—30, was Lukas ausließ. Ein sehr überzeugender Zug der Construction Holtzmanns ist die Annahme, daß die Anfrage des Täufers Matth. 11, 2—19 = Luk. 7, 19—35 der Anfang der Spruchsammlung gewesen [a]). Dafür sprechen allerdings viele Gründe. Nicht nur ist in der That (wenn Holtzmanns Anschauung von der Bergrede richtig) dieses Stück das erste, das uns aus der Spruchsammlung im Lukas mitgetheilt wird, sondern auch der Inhalt des Stücks rechtfertigt nach allen Seiten diese Vermuthung. Dann bezeugte diese Anfrage, daß der Täufer jetzt erst anfing (übrigens unbestimmt, wann?), seine Messiaserwartung mit der Person Jesu zu verbinden. Dieses stimmte allein mit der Taufgeschichte Mark. 1, 9—11, wo nur Jesus die drei Momente: den geöffneten Himmel, den herabkommenden Taubengeist und die Himmelsstimme wahr- und vernimmt.

Wie nun ferner Lukas bei Benutzung der Markusschrift vielfach Auslassungen vorgenommen, im Einzelnen gekürzt, zusammengezogen hat, so werden wir ebenfalls bei der Benutzung der Spruchsammlung ähnliche Auslassungen, Zusammenziehungen im Interesse der Kürze zu vermuthen haben. Unsere Untersuchung gibt wenigstens für einen einzelnen Fall die Bestätigung. Nicht nur ist zwischen Luk. 11, 38—52 und 12, 2—9 Matth. 15, 13 f.; 10, 24 f. ausgelassen, auch Luk. 11, 39—52 erscheint durchweg als ein Auszug aus einem längeren Original. So werden wir, um nur einige wenige Beispiele anzuführen, das Fehlen von Matth. 11, 12—15 nach Luk. 7, 28, von Matth. 10, 41 f. nach Luk. 10, 16, von Matth. 11, 28—30 nach Luk. 10, 24 zu beurtheilen haben. Es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß das Redestück Luk. 12, 16—53: die irdischen Güter und das Endgut, zu welchem das Gleichnis 12, 16—21 den grundlegenden Anfang bildete, zwar in der Akoluthie der einzelnen Gedanken (nur scheint

a) a. a. O., S. 143 ff.

Luk. 12, 33b. 34 = Matth. 6, 19 f. wie bei Matthäus vor Luk. 12, 22 ff. = Matth. 6, 25 ff. stehen zu müssen, weil so allein die Schätze V. 33b. 34 an das Schätzesammeln V. 21 unmittelbar anknüpfen; die kleine Herde V. 32. 33a ist, wie paulinischer Gedanke und Ausdruck zeigt, vom Evangelisten eingeschoben) der ursprünglichen Vorlage gefolgt ist, aber auch, daß es ursprünglich viel länger gewesen. Hier war der Ort für den ganzen Umfang von Matth. 6, 19—33 (also auch Luk. 11, 33—36 und 16, 13), ferner den ganzen Umfang von Matth. 24, 37—51 (also auch Luk. 17, 26—30. 34—36) und auch den ganzen Umfang von Matth. 10, 34—39 (also auch Luk. 14, 26 f., wovon sich Luk. 14, 27—33 nicht trennen läßt, und endlich Luk. 17, 33). Danach wären Luk. 14, 26—33; 16, 13 und 17, 26—30. 33—36 als spätere Nachträge anzusehen. Entspricht nicht etwa die charakterlose Natur des Stücks 17, 22—37, das ein buntes Gewebe verschiedener Stoffe bietet, dieser Vermuthung? Leicht wäre es, auch Luk. 16, 16—18, diese „wahre Rumpelkammer" verschiedenster Dinge, wie Strauß sich äußert, so zu beurtheilen. Wenn aber bei genauer Betrachtung die Wahrnehmung unabweislich ist, daß Luk. 16, 19 ff. mit völliger Nothwendigkeit an 16, 14. 15 sich anschließt und daher im Gegensatz zu der sonstigen Manier des Lukas ein *ἔλεγε δὲ καὶ παραβολήν* oder Aehnliches vermissen läßt, so müssen die Sprüche 16, 16—18 als Einschiebsel späterer Hand, als nicht lukanische Interpolation erscheinen. Sehr deutlich ist die auszugartige Gestalt der Rede Luk. 13, 24—30 (= Matth. 7, 13. 14. 22. 23; 8, 11. 12; 20, 16), daß Wenige selig werden, die ganz in die Gedankenreihe Luk. 12, 54 bis 13, 9 zurückgreift. Nach dem Eingange Luk. 13, 24a = Matth. 7, 13a: „Gehet ein durch die enge Pforte" hat Lukas Matth. 7, 13b. 14 ausgelassen. Dann folgte Luk. 13, 24b (so daß das *ζητήσουσιν εἰςελθεῖν* seine richtige Beziehung auf *εἰς τὴν ζωήν* hatte). Darauf der Grund, warum nur Wenige selig werden Matth. 7, 21 (von Lukas ausgelassen). Dieser allgemeine Satz, in Luk. 13, 25 bildlich wiederholt, wurde nun im Folgenden in zwei Beispielen specificirt Luk. 13, 26. 27 und Matth. 7, 22. 23, die nichts anderes als zwei Glieder eines Parallelismus sind, in

welche die beiden Evangelisten sich getheilt haben. Das ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ Matth. 7, 22 gewinnt nur so eine Beziehung, nämlich auf Luk. 13, 25. Darauf kam Luk. 13, 28. 29 = Matth. 8, 11, 12 ein anderes πολλοί, die Heiden im Gegensatz zu den Juden. Zuletzt Luk. 13, 30 = Matth. 20, 16, ein Schluß, der hier trefflich motivirt ist.

Wie Lukas seine Markusquelle mit großer Freiheit benutzt hat, so wird er sich auch der Spruchsammlung gegenüber dieselbe Freiheit erlaubt haben. Wir haben bei unserer Untersuchung unser Zutrauen zu der größeren Originalität von Matth. 23, 13—36; 15, 13 f.; 10, 24—33 im Gegensatze zu den Umbiegungen in Luk. 11, 39—52; 6, 39 f.; 12, 2—9 zu erkennen gegeben. Durchweg ist die größere Treue des Matthäus in der Wiedergabe des Einzelnen in den parallelen Texten zu würdigen. In dieser Hinsicht müssen wir Weiß in seiner Beurtheilung der „Redestücke des apostolischen Matthäus" (Jahrbücher für deutsche Theologie 1864, S. 49—140), auch Weizsäcker in seinen „Untersuchungen über die evangelische Geschichte" (Abschnitt: Redensammlung) zustimmen. Vorzüglich hat Letzterer trefflich nachgewiesen, wie sich in den Partieen der Redensammlung, die sich im dritten Evangelium finden, häufig die Unterlage einer späteren Zeit verräth, besonders hinsichtlich der Aussendungsrede Matth. 10 vgl. mit Luk. 10 S. 163, und der antipharisäischen Rede Matth. 23 vgl. mit Luk. 11, 37 ff. (S. 175 f.).

Wie Lukas zwischen die dem Markus entlehnten Geschichtsstoffe größere und kleinere Einschaltungen fügt, so sind auch in den Theilen des Schriftwerks, in welchen die Spruchsammlung benutzt ist, sehr viele Stoffe auf Rechnung des Evangelisten zu setzen und der Zugehörigkeit zur Spruchsammlung zu entheben. In unserer Untersuchung sind uns 11, 37 f. 45. 53 f.; 12, 1 als lukanische Einschaltungen erschienen. Dergleichen lukanische Einleitungen, Einrahmungen, Uebergänge haben wir bereits oben gekennzeichnet. Nicht darauf allein beschränken sich die lukanischen Bildungen des Evangeliums. In den Einschaltungen Luk. 6, 20 resp. 7, 11 bis 8, 3; 9, 51 bis 18, 14; 19, 1—27 sind mit voller Sicherheit nur diejenigen Stücke für Bestandtheile der Spruch-

sammlung zu halten, die ihre Parallelen im Matthäus haben. Im Uebrigen ist äußerste Vorsicht und kritische Sichtung unerläßlich. Nur diejenigen Redestücke werden wir für Bestandtheile der Spruchsammlung halten können, auch wenn sie nur im Lukas stehen, wenn sie nachweisbar durch Darstellungsweise und Sprachcolorit ihre Zugehörigkeit zur Spruchsammlung documentiren; so entscheidet der parallelismus membrorum in 13, 1—5, die Verbindung von 14, 26 f. mit 14, 28—33, ebenso 15, 4—10 für die Spruchsammlung; so erweisen sich gegenseitig als Bestandtheile der Spruchsammlung die ähnlich gebildeten Stücke: 11, 5—8. 11 = Matth. 7, 9 f.; 12, 25 = Matth. 6, 27; 14, 28 ff. 31 ff.; 15, 4 ff. = Matth. 18, 12—14; 15, 8 ff.; 17, 7 ff.; oder Luk. 12, 37 ff. 43 = Matth. 24, 46; 12, 47 f.; oder 12, 16—21 und 16, 1—9 und 18, 1—8. Ohne Zweifel richtig ist es, wenn Holtzmann folgende Stücke: 7, 11—17. 36—50; 8, 1—3 (vgl. Mark. 15, 40. 41); 9, 51—56; 10, 38—42; 13, 10—17; 17, 11—19; 19, 1—10 aus späteren Quellen, aus der Tradition, aus unbestimmbaren Diegesen gebildet sein läßt. Es ist aber noch gewiß sehr vieles, was Holtzmann S. 157 ff. der Spruchsammlung zutheilt, dieser zu entziehen. Das Kapitel von dem Sprachcharakter der Synoptiker, die werthvollste Partie des ausgezeichneten Werks (S. 271—358) muß noch ferner als eigentlich lukanische Bildungen in Anspruch nehmen: 10, 17—20. 25—37; 12, 13—15; 13, 31—33; 14, 1—7; 15, 1—3. 11—32; 16, 14 f. 19—31; 17, 20—23; 18, 9—14. Daher richtig Weiß [a]): „Lukas hat zwar ebenfalls jene beiden ältesten Quellen, aber ungleich freier (als Matthäus) benutzt, da er sie durch neue Stoffe aus einer reichen mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferung bereicherte.“ Nach diesen Abgrenzungen ist nun der Stoff, den Lukas aus der Spruchsammlung in sein Schriftwerk aufgenommen hat, leicht zu übersehen. Eine genaue Prüfung der leicht auszuscheidenden dahin gehörenden Reden und Sprüche wird die Einheitlichkeit der Anschauungsweise und des Sprachcharakters als sicherste Probe der Richtigkeit unserer Ergebnisse darthun.

---

a) Jahrbücher für deutsche Theologie 1864, S. 139.

Ganz anders erscheint die Benutzung der Spruch- oder Redensammlung im Matthäusevangelium. In den Redestücken des Matthäus sind die dorther genommenen Stoffe künstlich verarbeitet. Diese Redestücke sind Compositionen des Evangelisten. Am evidentesten ist die künstliche Zusammenstellung der Bergpredigt. Auch diejenigen, welche für die Originalität der matthäischen Bergpredigt plaidiren, müssen wenigstens etliche Bestandtheile auf die Bearbeitung des Evangelisten zurückführen und von den älteren Bestandtheilen unterscheiden. So gehört nach Hilgenfeld [a]) Matth. 5, 10—12. 18f.; 6, 14f.; 7, 6—11. 15—23 unserm Evangelisten; nach Weiß [b]) sind die Sprüche über den Jüngerberuf 5, 13—16, der Spruch vom Widersacher 5, 25f., das Vaterunser mit seiner Einrahmung 6, 7—15, der große Abschnitt vom Sorgen und Schätzesammeln 6, 19—34 und der Abschnitt vom Gebet 7, 7—11 Einschaltungen, welche dem ursprünglichen Context der Bergrede nicht angehört haben, die auch ursprünglich nur mit vier Seligpreisungen begann [c]). Wir haben in unserer Untersuchung die Zusammenstellung der Aussendungs- oder Abschiedsrede Kap. 10 hervorgehoben. In Kap. 11 fügte der Evangelist zu der die Anfrage des Täufers berücksichtigenden Rede V. 2—19 die ursprüngliche Fortsetzung der Aussendungsrede V. 21—30 hinzu. In der Parabelrede Kap. 13 bezeichnet der Abschluß V. 34 vgl. mit Mark. 4, 33 f., daß das Folgende, V. 36—53, Hinzufügung des Evangelisten zur ursprünglichen Vorlage ist [d]). Hinsichtlich der polemischen Rede haben wir gesehen, daß der Anfang 23, 1—12 eine vom Evangelisten gebildete Einleitung ist. Die eschatologische Rede Kap. 24

---

a) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1867, Heft 4: Das Matthäusevangelium auf's neue untersucht.

b) Jahrbb. für deutsche Theologie 1864, S. 53.

c) a. a. O., S. 58.

d) In den Reden Kap. 12 dürfte nur 12, 32 = Luk. 12, 10; 12, 39. 41. 42 = Luk. 11, 29—32 und 12, 43—45 = Luk. 11, 24—26 aus der Spruchsammlung genommen sein; und in Kap. 18 nur 18, 6—9 = Luk. 17, 1. 2; 18, 12. 13 = Luk. 15, 4—7 und 18, 15. 22 = Luk. 17, 3. 4 aus derselben Quelle kommen.

scheidet sich in zwei sehr verschiedene Hälften V. 1—35 und V. 36—51. In beiden Hälften wird derselbe Gegenstand, die Wiederkunft Christi, aber in sehr verschiedener Auffassung besprochen. In der ersten Hälfte gehen der Wiederkunft Christi Vorzeichen voraus, als das gewaltigste und letzte die Zerstörung Jerusalems; in der zweiten Hälfte ist hingegen das Erscheinen Christi etwas Plötzliches und Unerwartetes und daher Ueberraschendes. In der ersten Hälfte wird das Zeichen des Menschensohnes am Himmel gesehen mit unverkennbarer Beziehung auf den danielischen Wolkenmann, verbunden mit wunderbaren Erscheinungen an Sonne, Mond und Sternen, er sendet voraus seine Engel und beruft die Erwählten von den vier Enden; in der zweiten Hälfte soll der wiederkommende Herr zu den überraschten Seinigen eintreten, wie der Hausherr zu den Knechten. In der ersten Hälfte ist das herrliche Kommen Christi nur ein Grund der Freude für seine Erwählten, alle Drangsal hat ein Ende, alle Hoffnung ist herrlich erfüllt; in der zweiten Hälfte ist der Gedanke des kommenden Richters der herrschende. In der ersten Hälfte ist das sehnsüchtig erwartete Ende ganz nah bevorstehend, es ist vor der Thür, die Anzeichen des Erscheinens Christi können den Gedanken an einen Verzug gar nicht aufkommen lassen; in der zweiten Hälfte weiß man schlechterdings nicht, wann der Herr kommt, und kann sich den Gedanken des Verzugs hingeben. Diese Grundverschiedenheit der Vorstellung kann nur auf zwei verschiedene Quellen hinweisen. Der Evangelist hat die beiden verschiedenen Stücke, aus zwei Quellschriften schöpfend, aneinandergefügt, indem er V. 36 zwischenschob, um mit diesem selbständig gebildeten Satz den Uebergang zu der zweiten Hälfte zu machen [a]). Dazu werden dann in Kap. 25 noch weitere eschatologische Stoffe gereiht.

---

a) Sehr treffend ist die Bemerkung Weiß' (Jahrbb. für deutsche Theol. 1864, S. 122), „daß die Parusierede höchst naturgemäß mit Mark. 13, 31 (= Matth. 24, 35) abschloß". So weit geht auch Lukas mit dem Markus. Von hier ab gehen die drei Evangelisten ganz auseinander. Der paränetische Schluß des Markus 13, 32—37 ist eine spätere Interpolation, welche in Anknüpfung an den matthäischen Text die dort gelesenen Gedanken für Leser einer späteren Zeit paränetisch zuspitzt. Hin-

Insbesondere hat Weizsäcker sich zu der Behauptung verleiten lassen, daß die Redestücke des kanonischen Matthäus wesentlich in derselben Reihenfolge auch schon in der ursprünglichen Redensammlung gestanden und den ältesten Kern derselben (a. a. O., S. 184 ff.) gebildet haben mochten. Es hängt diese Vermuthung bei Weizsäcker zusammen mit der sehr eigentümlichen Ansicht, nach welcher jene älteste Quelle, gewissermaßen in literarischer Präexistenz, einen Entwickelungsproceß durchgemacht haben soll und daher dem ersten Evangelisten in einer älteren, dem dritten hingegen in einer jüngeren veränderten Gestalt, die Lukas zu seinem Reisebericht veranlaßte, vorgelegen hätte. Wie soll man sich nun aber eine solche Verwandelung der matthäischen Redensammlung in die lukanische vorstellig machen?

Wenn Weiß auch anerkennt, daß die matthäischen Redestücke künstliche Verbindungen ursprünglich anders geordneter Stoffe darbieten, so kommt andererseits seine Abhandlung über die „Redestücke des apostolischen Matthäus" (Jahrbücher für deutsche Theol. 1864) durchweg zu dem Resultat, daß der gesamte Inhalt der Redestücke unseres kanonischen Matthäus bereits im apostolischen Matthäus vorauszusetzen sein soll, und unser erster Evangelist hätte es nur versucht, „die alte Apostelschrift so vollständig wie möglich in seine umfassendere Darstellung des Lebens Jesu hineinzuarbeiten [a]). Allerdings wird dadurch die Absicht erreicht, „daß die Kirche nicht mit Unrecht diese Schrift als das Evangelium nach Matthäus bezeichnet hat". Dem ersten Evangelisten würde dann aber fast nur die Redaction bereits vorhandener Stoffe zuzuschreiben sein. Außer der Vorsetzung der Kindheitsgeschichte, der häufig versuchten Nachweisung der Erfüllung alttestamentlicher Weißagungen, dem Zusatze der ihm eigenen Züge in der Leidensgeschichte würde sich nach

---

gegen dürfte obige Nachweisung der Dissonanzen zwischen Mark. 13, 1—31 = Matth. 24, 1—35 u. 37—51 auch gegen Weiß' Meinung, daß ebenfalls Mark. 13, 1—31 = Matth. 24, 1—35 im apostolischen Matthäus zu suchen sei, entscheiden.

a) a. a. O., S. 139.

Weiß' Darlegung [a]) kaum noch etwas als Eigentum des Evangelisten auffinden lassen. Das gesamte Matthäusevangelium wäre fast lediglich *Compilation*. Als solche aber ließe es sich literarisch nicht begreifen. Gegen eine solche Vorstellung erheben die eigensten *Eigentümlichkeiten* des ersten Evangeliums den entschiedensten Protest. Es lassen sich im Matthäusevangelium *drei leitende Gesichtspunkte* aufzeigen, welche auf die Abfassung des ersten Evangeliums bestimmend und bedingend eingewirkt haben. Diese brachten es nothwendig mit sich, daß der Verfasser, die aus den ihm vorliegenden Quellschriften genommenen und für sein Schriftwerk benutzten Stoffe bearbeitend, dasselbe auch sehr wesentlich mit ihm eigentümlichen, die also, um uns eines allgemein gültigen Sprachgebrauchs zu bedienen, *matthäischen* Ursprungs sind, bereicherte. *Erstens* will das Evangelium den Nachweis der *wahren und rechten Erfüllung des Alten Testaments durch Jesus Christus*, den Sohn Davids, liefern. Daher der mit unverkennbarer Absichtlichkeit geführte Erweis, daß einzelne Ereignisse nur geschehen sind, damit ein alttestamentliches Wort, eine prophetische Weißagung in Erfüllung gehe. Die auf den Evangelisten zurückzuführenden Citate (1, 22 f.; 2, 5 f. 15. 17 f. 23; 4, 14 ff.; 8, 17; 9, 13; 12, 5—7. 17—21; 13, 14 f. 35; 21, 4. 5. 16; 27, 9. 35) bieten *in der Regel* (Ausnahmen 1, 22 f.; 9, 13; 12, 7 und 13, 14 f.) eine freie Benutzung des Urtextes, während die mit Markus gemeinsamen Citate den LXX. folgen. Zu letzteren gehören die Citate in der Versuchungsgeschichte [b]). Daher hebt das erste Evangelium mit Geflissentlichkeit hervor, daß Jesus *der Sohn Davids*

---

a) Vgl. Jahrbb. für deutsche Theologie 1865: Die Erzählungsstücke des apostolischen Matthäus, S. 357.

b) Dagegen kann das Citat Mark. 1, 2 aus Mal. 3, 1, in seiner Abweichung sowol vom Urtext, als von den LXX. auffallend mit Matth. 11, 10 = Luk. 7, 27 übereinstimmend, wie schon aus der unzweifelhaft richtigen Lesart ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ erhellt, nur als spätere Interpolation im Markustext beurtheilt werden. Die Art, wie *Klostermann* (a. a. O., S. 9—22) für die Echtheit des Maleachi-Citats in Mark. 1, 2 plaidirt, kann nur zum Erweise des Gegentheils dienen.

sei [a]). In der Genealogie 1, 1—17 wird gerade die Abstammung von David geflissentlich darzuthun gesucht, wie die Geburtsgeschichte außer der Idee der vaterlosen Zeugung, um derentwillen der Schluß der Genealogie 1, 16 eine Umbiegung erfahren mußte [b]), die Abstammung von David und das Königtum Jesu 2, 2 erhärten soll. Diese Geburtsgeschichte ist matthäisch. Am bezeichnendsten ist aber in dieser Beziehung die matthäische Bergrede, in welcher alles unter den Gesichtspunkt gesetzt erscheint, daß Jesus gekommen sei, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen durch eine bessere Gerechtigkeit, als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, wozu dann einzelne Beispiele der wahren Gesetzeserfüllung beigebracht werden, so daß mit voller Sicherheit der Abschnitt 5, 17 bis 6, 18 als matthäisch anzusehen ist. Diese Bedeutung, welche die Bergrede durch Veranstaltung des Evangelisten erhält, so daß gewissermaßen 5, 17—20 Programm des ganzen Evangeliums wird, ist der Grund, der den Evangelisten veranlaßt hat, die Bergrede aus ihrem historischen Zusammenhange zu reißen und sie in den Vordergrund seines Schriftwerks zu stellen. Zweitens bewegte den Evangelisten beim Schreiben die gespannteste Erwartung der Wiederkunft Christi. Mögen die Stellen Matth. 16, 27 f.; 24, 27 ff.; 26, 29. 64, sowie andererseits Matth. 24, 37—51 und 25, 14—30 den ihm zu Gebote stehenden Quellen entnommene sein, wir haben schon oben bei Beurtheilung von Matth. 10, 23 darauf hingewiesen, warum die vielen anderen eschatologischen Beziehungen unseres Evangeliums 13, 24—30. 36—43. 47—50; 25, 1—13. 31—46 auf Rechnung des Evangelisten zu setzen sind. Es sind Nach- und Weiterbildungen, die der Evangelist, dem Kommen Christi entgegensehend, seinem Schriftwerk, an welchem er „in der Trübsal jener Tage", die unausbleibliche Zerstörung der heiligen Stadt erwartend, arbeitete, einverleibte. Es ist ein überaus unglücklicher Einfall Pfleiderers, der den wirklichen Sachverhalt

a) Im zweiten Evangelium nur einmal im Munde des Blinden von Jericho 10, 47 f. und „das Reich Davids" 11, 10.

b) S. Hilgenfeld, Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1867, S. 309.

geradezu auf den Kopf stellt, wenn er aus Matth. 24, 14, was er für matthäisches Eigentum erklärt, denn das soll offenbar sein Ausdruck: „Unechtheit von Vers 14“ bedeuten, als die Tendenz der Composition der ganzen Rede Matth. 24 gefunden haben will: „die ungeduldige Erwartung einer unmittelbaren Nähe der Parusie zu temperiren“ [a]). Drittens will das Evangelium, von judaistischer und particularistischer Grundlage ausgehend, im Gegensatze zu einem beschränkten Judenchristentum, welches in den Stürmen, die über das jüdische Volk und Land hereingebrochen, in dem Glauben an Jesus als den Messias wankend geworden war, außer dem Nachweis, daß Jesus der verheißene Messias sei, noch die Aufgabe des christlichen Heiles für die ganze Welt darthun. Wollte sich der judenchristliche Particularismus angesichts der Verwüstung Jerusalems und des Tempels von dem unaufhaltsam sich fortschwingenden Rade der Geschichte nicht zertreten lassen, so mußte er durch dasselbe weiter getrieben werden, so mußte er sich, über seine eigenen Einseitigkeiten und Beschränktheiten hinausgehend und dem Drange des Zeitfortschritts, dem das Evangelium Jesu selber den Stoß gegeben, folgend, so schwer es seinem eigenen Fleisch und Blut auch werden mochte, dem siegreich sich behauptenden Universalismus, dem Heidenchristentum, anschließen. Mit der Zerstörung Jerusalems und des Tempels sah der Particularismus den zusammenhaltenden Mittelpunkt seines Bestandes, den Boden unter den Füßen, seine letzten Hoffnungen schwinden. Daher konnte unser Evangelist, offenbar in judenchristlicher Umgebung lebend, leidend und schreibend, trotz 5, 18 f. 10, 5 f.; 15, 24; 23, 3; 24, 20 (Sabbat) nicht nur aus seinen Quellen 8, 5—13; 24, 14; 26, 13 aufnehmen, sondern mit universalistischer Tendenz sich veranlaßt fühlen, den Kampf Jesu mit den Pharisäern besonders hervorzuheben (vgl. 5, 17 bis

---

a) Jahrbücher für deutsche Theologie 1868: Ueber die Composition der eschatologischen Rede Matth. 24, 4 ff., S. 149. Matth. 24, 14 oder vielmehr Mark. 13, 10 erklärt sich hinlänglich aus der Thatsache, daß im 7. Jahrzehnt das Evangelium in der griechischen Welt und in Rom verkündigt worden war.

6, 18 und Kap. 23), in seine Kindheitsgeschichte die heidnischen Magier 2, 1 ff. hineinzuarbeiten, die universalistische Beziehung des Gleichnisses vom Gastmahl Luk. 14, 16—24 noch mehr hervorzukehren 22, 1—14, das Gleichnis von den meuterischen Weingärtnern Matth. 21, 33—46 = Mark. 12, 1—12 in derselben Richtung durch das bezeichnende Wort V. 43 zu schärfen und zuzuspitzen, aber auch noch selbständig die Parabeln vom Fischnetz 13, 47—50, von den Arbeitern im Weinberge 20, 1—16, von den ungleichen Söhnen 21, 28—32, vom letzten Gericht 25, 31—46 zu bilden und zuletzt als Schlußsiegel des Ganzen den Befehl Jesu 28, 18—20, auszugehen in alle Welt und alle Völker zu lehren und zu taufen, zu setzen. Alle diese drei leitenden Gesichtspunkte stehen mit dem Zeitpunkte der Abfassung des Evangeliums in der engsten Beziehung und Verbindung. Damals mußte das Judenchristentum in den Drangsalen der Zeit die Wetter der göttlichen Strafgerichte erblicken, welche nicht anders als über Golgatha her, über dem Grabe des von den Juden den Heiden zum Kreuzestode überlieferten Messias, in finsteren Wolken zur furchtbaren Verwüstung der Stadt und des Tempels, mahnend und warnend für Alle, die noch hören wollten, sich zusammenzogen und hereinbrachen. Da war es denn natürlich, daß in dem judenchristlichen Kreise, aus welchem das erste Evangelium hervorgegangen, sich in Erinnerung an den Kreuzestod Jesu jene dem Matthäus eigentümlichen Züge bildeten, welche vorwiegend die Juden mit der größeren Schuld belasteten 27, 3—10. 19. 24. 62—66; 28, 11—15, vor allem jener Ruf 27, 25, mit welchem das jüdische Volk über sich selbst den Fluch heraufbeschworen haben soll, der jetzt so unleugbar mit seinem zermalmenden Gewichte die Kinder derer traf, die unter Pontio Pilato Jesum gekreuzigt hatten. Wenn es bei der Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa 28, 16 heißt: „die ihn sahen, beteten ihn an, etliche aber zweifelten", so ist wol hier die getheilte Stimmung der judenchristlichen Welt in der Umgebung des Evangelisten, in dem Kreise, für welchen das erste Evangelium zunächst geschrieben war, gezeichnet. Gegen diese Zweifelnden war das Evangelium gerichtet. Es galt in jener — letzten — Zeit, da alle alten Stützen brachen und

von allen Seiten die Gefahr drohte, daß unter dem Schwinden jeglicher Zucht und Ordnung auch die Liebe Vieler — zu Jesus — erkalten werde (24, 12 matthäisch), im Hinblick auf die bereits begonnene Flucht der jerusalemischen Gemeinde (10, 23) aus der heiligen Stadt über der Leiche des niedergetretenen Judentums die wahre Gerechtigkeit, Gesetzes- und Weißagungserfüllung in dem gekreuzigten Messias aufzuweisen, die erschütterte Hoffnung der Christen auf die auf's kürzeste zu erwartende Parusie Christi, der aber auch als messianischer Richter kommen werde, hinzuweisen, aber auch die Bestimmung des christlichen Heiles für die ganze Welt darzuthun. — Im Hinblick auf die hier in kurzen Zügen dargelegte Charakteristik des ersten Evangeliums haben wir in den als matthäisch gekennzeichneten Stücken das Mark dieser Evangelienschrift zu verteidigen, einerseits gegen Weiß, der sämtliche hierhergehörige Redestoffe in der Masse seines „apostolischen Matthäus" voraussetzt, andererseits gegen Keim, der [a]) kurzer Hand die Citate 4, 14—16; 8, 17; 12, 17—21; 13, 35; 21, 4f., sodann 26, 15; 27, 3—10, ferner die Geburtsgeschichte, das Gleichnis vom Hochzeitsmahl 22, 1—14, endlich auch 25, 1—12. 31—46; 27, 62—66; 3, 14f.; 8, 11f.; 27, 19. 52f. einem späteren nachmatthäischen Ueberarbeiter zuweist. So hat sich uns auch hier das Gebiet der Spruch- oder Redensammlung nach Ausscheidung einerseits des Matthäischen, andererseits des dem Markus Entnommenen genauer abgegrenzt. Wir erhalten auch in Berücksichtigung seiner matthäischen Benutzung ein Schriftwerk von geringem Umfange, dessen Bestandtheile der Verfasser des ersten Evangeliums zur Construction seiner Redestücke [b]) benutzen konnte, indem er je nach seinen schriftstellerischen Zwecken und Bedürfnissen bald da, bald dort eine

---

a) Jesus von Nazara, S. 60f.

b) Außerhalb der Redestücke finden sich im Matthäus als sichere Bestandtheile der Redensammlung, wie Matth. 15, 13. 14 = Luk. 6, 39, noch ferner: Matth. 8, 11. 12 = Luk. 13, 28. 29; Matth. 8, 19—22 = Luk. 9, 57ff.; Matth. 12, 32 = Luk. 12, 10; Matth. 16, 2. 3 = Luk. 12, 54—56; Matth. 17, 20 = Luk. 17, 6; Matth. 19, 28 = Luk. 22, 30.

Stelle ausschrieb, da der Gesamtinhalt der kleinen Schrift leicht einen Ueberblick gewährte.

Es wird nach dem Bisherigen nur erwartet werden können, daß wir uns gegen die Grundvoraussetzungen der kritischen Anschauungen Weiß', daß auch das Markusevangelium die apostolische Redensammlung benutzte [a]), ablehnend verhalten. Es hängt diese Voraussetzung mit seiner Ansicht zusammen, daß diese Redensammlung auch „erzählende Abschnitte" [b]) enthalten haben solle, „die aber noch nicht zu einer zusammenhängenden Darstellung des Lebens Jesu verarbeitet waren". Theilweise wird letztere Anschauung in der Abhandlung über die „Redestücke des apostolischen Matthäus" (Jahrbücher für deutsche Theologie 1864, S. 50) beschränkt [c]), aber durchweg noch die erste Ansicht festgehalten. Wir fragen nur: Warum hätte Markus die Redensammlung so überaus kärglich benutzt? Nur eine vollständige Analyse des gesamten Markusevangeliums könnte die Weiß'sche Voraussetzung widerlegen. Die können wir hier nicht anstellen.

Allerdings bleibt, wenn wir die einfache Benutzung des einen Evangelisten durch den anderen entschieden ablehnen müssen, die schwierige Alternative: entweder (mit Holtzmann) die Annahme eines ursprünglichen Markus, von welchem das kanonische zweite Evangelium eine nur wenig variirende Abschrift wäre, bei welcher auch Auslassungen, Verstümmelungen stattgefunden hätten, oder (mit Weiß) die Voraussetzung einer Redensammlung von unmeßbarer Dimension, die daher also auch durchaus unbestimmbar und unfaßbar werden muß.

Aber eine Spruch- oder Redensammlung ist überhaupt nirgends bezeugt, entgegnet man uns. Zugegeben, daß es wirklich „dem Papias gar nicht einfällt, von einer bloßen Redensammlung des Matthäus zu wissen" [d]) — in der That nöthigt das Zeitalter des

---

a) Studien und Kritiken 1861, S. 69 und S. 665 ff.

b) a. a. O., S. 69. 75.

c) Vgl. übrigens noch die Abhandlung: Die Erzählungsstoffe des apostolischen Matthäus, in Jahrbb. für deutsche Theol. 1865.

d) Keim a. a. O., S. 56.

Papias zu der Voraussetzung, daß er das Matthäusevangelium selbst gekannt habe —, darf man eine Bezeugung unseres Schriftwerks erwarten, wenn dieselbe nach ihrem gesamten Umfange im ersten und dritten Evangelium Aufnahme gefunden hätte, also außer einem historisch-wissenschaftlichen kein anderes Interesse für sich in Anspruch nehmen könnte? Die erste Schrift der christlichen Literatur dürfte ihrem Inhalte und ihrer Form nach mehr Interesse für uns haben, als für die alte Kirche.

Februar 1868.

3.

Das römische Recht und die Kirche [a]).

Von

D. Köhler,

Professor am evangelischen Predigerseminar zu Friedberg i. d. W.

Nachdem die Kirche seit Constantin angefangen hatte, mit dem römischen Staate in nahe Beziehung zu treten, wäre zu erwarten gewesen, daß bei ihrem Triebe, alles mit ihrem Geiste zu durchdringen, beziehungsweise ihrer Herrschaft zu unterwerfen, auch auf die Gesetzgebung des Staates ein wesentlicher Einfluß von ihr ausgegangen wäre. Indessen ist dieser Einfluß bei weitem nicht so bedeutend gewesen, als man hätte denken können.

---

a) Vgl. insgemein: Binterim, Denkwürdigkeiten VI, 1. 2. Bingham, Origin. eccles., Tom. VII. IX. Zimmern, Geschichte des römischen Privatrechts bis Justinian. Schweppe, Römische Rechtsgeschichte und Rechtsaltertümer.

Offen vorliegend ist die Einwirkung der Kirche zunächst in Beziehung auf die Rechtsfähigkeit der Personen. Das römische Recht machte hier sehr bestimmte Unterschiede. Rechtsfähig im vollen Sinne war nur der civis. Nur ihm stand das jus suffragii et honorum zu, ferner in privatrechtlicher Hinsicht das jus commercii, d. h. die Fähigkeit des Rechtsverkehres mit römischer Form und Wirkung, wozu insbesondere auch die testamentificatio, das gegenseitige Recht, nach römischen Formen in letztwilligen Verkehr zu treten, gerechnet wird, dann das connubium, die Fähigkeit zu römischer Ehe und den dadurch bedingten Dotal- und Familienverhältnissen, wie väterlicher Gewalt, Agnation 2c. Ausgeschlossen von dem allem ist der peregrinus, wogegen in der Mitte zwischen beiden Classen noch als eine dritte die Latini standen, denen wol das jus commercii, nicht aber das connubium zustand. — Wir sehen in der Kaiserzeit, nicht erst seit Constantin, diese Unterschiede im Verschwinden, Justinian hob sie ganz auf. Aber an ihre Stelle traten andere mit dem gleichen Inhalte. Die Manichäer beraubt Theodosius I., und zwar auf Veranlassung des Concils von Constantinopel, der mit der Civität verbundenen äußeren Ehren, indem er sie mit beständiger infamia belegt, ferner des Rechtes, jemandem etwas zu schenken, etwas letztwillig zu vererben oder auf diesem Wege zu erwerben [a]). Die Apostaten verlieren durch ihn die Fähigkeit zu testiren [b]), sie sollen überhaupt absque jure Romano leben [c]). Nicht minder erklärt Valentinian I. die Manichäer und Apostaten auf immer für activ und passiv intestabiles, infam, aller Standesvorzüge, überhaupt der Rechtsgemeinschaft beraubt [d]), Vorschriften, die dann auch auf andere Ketzer Ausdehnung fanden. Nach Justinians Gesetzen sind alle Häretiker unfähig zu jedem rechtlichen Verkehr, auch zum Zeugnis vor Gericht [e]). Heiden,

a) L. 7. C. Th. de haeret.
b) L. 1. C. Th. de apost.
c) L. 2. C. Th. eod.
d) L. 18. C. Th. eod.
e) L. 19. L. ult. C. de haeret.

welche anfangs wol von Ehrenämtern ausgeschlossen [a]), aber nicht rechtlos waren [b]), werden durch Justinian für unfähig jedes legitimus actus erklärt [c]). — So ist das orthodox christliche Bekenntnis die nothwendige Voraussetzung voller Rechtsfähigkeit geworden; in der Stellung des civis steht jetzt der orthodoxe Katholik, an die Stelle der früheren, auf der Nationalität beruhenden Rechtsungleichheiten sind andere von demselben Inhalte, aber auf die Religionsverschiedenheit begründete getreten, so daß in der That seinem Wesen und Gehalt nach das bestehende Recht keine Umwandelung erfahren hatte.

Ein Gebiet, wo sich die Forderungen der Kirche mit denen des bürgerlichen Rechtes besonders häufig berühren mußten, war das der Ehe. Der Begriff, den das römische Recht von der Ehe aufstellt, ist ein solcher, den die Kirche sich sehr wohl gefallen lassen konnte, wie ihn denn auch das kanonische Recht sich angeeignet hat. Die Ehe ist die Vereinigung zweier Personen zur Gemeinschaft des Lebens und der Schicksale, individuam vitae consuetudinem continens oder omnis vitae consortium, divini et humani juris communicatio [d]). Sie geht also keineswegs in der äußeren Rechtsgemeinschaft auf, die religiöse Gemeinschaft ist ausdrücklich mit eingeschlossen. Gleichwol ist die letztere nur eine beschränkte. Die sacra, die den Gatten gemeinschaftlich sind, können nur die privata sacra im engsten Sinne, die pro singulis hominibus, sein, nicht aber die familiaria oder gentilitia, da die Tochter durch ihre Verheiratung — abgesehen von einem später zu erwähnenden Falle — nicht aus ihres Vaters Gewalt tritt, mithin auch fortwährend an dessen sacris familiaribus, nicht denen ihres Ehemannes Antheil hat. Die Gemeinschaft des humanum jus ferner schließt

---

a) L. 21. C. Th. de pagan. Ein Heide als hoher Staatsbeamter noch im 5. Jahrhundert, vgl. Ribbeck, Donatus, S. 518. Nach Aug. ep. 159 (si apud judicem non Christianum mihi sermo esset etc.) gab es zu seiner Zeit noch heidnische Richter.

b) L. 24. § 1. C. Th. eod.

c) L. 21. C. de haeret.

d) § 1. J. de patr. pot. L. 1. D. de rit. nupt. L. 3 § 1 fin. D. de don. i. vir. et ux. L. 4. C. de crim. expil. hered.

Gütergemeinschaft ausdrücklich nicht in sich. Jedes der Gatten hat juristisch betrachtet sein eigenes Vermögen [a]), so daß die Frau sogar gegen den Mann furtum begehen kann, nur daß deshalb um der ehelichen reverentia willen keine gerichtliche Klage angestellt werden konnte. Nur uneigentlich werde sie Herrin des Vermögens des Ehemannes genannt, sagt der Jurist Paulus [b]). Und „damit ja nicht die Liebe vereinige, was der rechtliche Gesichtspunkt trennt", wie ein juristischer Schriftsteller sich ausdrückt [c]), war die Schenkung zwischen Eheleuten nicht etwa durch ein Gesetz verboten, sondern von je her mit den römischen Ansichten unvereinbar [d]). So erscheinen die Ehegatten durchaus als zwei, wenn auch eng verbundene, doch sich innerlich fremde, jede ihren abgeschlossenen Rechtskreis für sich streng bewahrende Persönlichkeiten. Charakteristisch tritt dies auch in den Motiven hervor, welche die Quellen für das Verbot der Schenkungen anführen: damit nicht durch Misbrauch solcher Befugnis der besser gesinnte Gatte verarme und der von unedler Gesinnung allzu reich werde [e]), damit nicht in Folge zu großer Liebe sich ein Gatte durch den andern berauben lasse [f]). Mit großer Kühle redet der Gesetzgeber von dem furor amoris, der leicht einen der Gatten zu schädlicher Freigebigkeit verleiten könne [g]). Desgleichen findet kein Zwangsrecht statt auf Leistung

a) L. 1. § 15. D. de Sct. Silan. Neque viri servi proprie uxoris dicuntur, neque uxores proprie viri.

b) Quia societas vitae quodammodo dominam eam faceret. L. 1. D. de act. rer. amot.

c) Zimmern a. a. O. I, 499, vgl. L. 1. D. de don. i. vir. et ux. (ne mutuato amore invicem spoliarentur).

d) L. 1. D. eod. Moribus apud nos receptum est, ne inter virum et uxorem donationes valerent.

e) L. 3. D. eod. Ne melior in paupertatem incideret, deterior ditior fieret.

f) L. 31. § 6. eod. Ne amore alterius alter despoliaretur.

g) Nov. 74 c. 4. Sed nihil esse furore amoris vehementius, quem retinere philosophiae est perfectae. — In tantum etiam ante nos legislatores tales scierunt animorum affectus, ut ètiam donationes constante matrimonio prohiberent, ut non concupiscentiae magnitudine victi latenter paulatim conjuges semet ipsos privarent sua substantia.

der ehelichen Pflicht, auf Pflege im Unglück u. a. Der Mann kann die Frau nicht durch gerichtliches Erkenntnis zwingen, ihm an seinen Wohnort zu folgen; sie ist, sofern sie nicht noch als Haustochter unter der Gewalt des Vaters steht, in nullius potestate, daneben freilich im Innern der Familie, was Rechte und Ansehen den Kindern gegenüber betrifft, dem Manne keineswegs gleich gestellt. „So ist", wie ein neuerer Rechtsgelehrter sich ausdrückt [a]), „wie überhaupt der Römer ganzes Leben mehr ein öffentliches ist, auch jene individua consuetudo nur aufgefaßt worden als eine Gemeinsamkeit der Beziehungen nach außen, Stand, Rang rc." Recht charakteristisch tritt dies z. B. auch darin hervor, daß die Ehe von selbst aufhört, sobald der Ehemann einer Freigelassenen die Senatorenwürde erlangt, weil zwischen einem Senator und einer Freigelassenen keine Ehe möglich ist [b]).

Es leuchtet ein, daß hier ein Begriff der Ehe vorliegt, der hinter dem christlichen, wonach durch die eheliche Verbindung aus zwei Persönlichkeiten eine einzige wird, so daß jedes der Gatten in dem anderen nur sein eigenes Selbst wieder erblickt (Matth. 19, 6. Eph. 5, 28), weit zurück bleibt. Vielmehr wird erst von diesen christlichen Anschauungen aus der Gedanke der individua consuetudo, der juris divini et humani communicatio, zu seinem vollen Rechte kommen. In der That hat denn auch das kirchliche Bewußtsein von Anfang die Ehe anders und tiefer gefaßt, als das römische Recht. Es finden sich zwar Aussprüche, welche in analoger Weise, nur nach anderer Seite hin die Ehe zu einem nur äußerlichen Verein herabsetzen, sofern sie nämlich als deren Zweck keinen anderen, als die gesetzmäßige Befriedigung des Geschlechtstriebes anzugeben wissen [c]). Indessen hat sich das Bewußtsein der Kirche mit dieser äußerlichen Auffassung nie befriedigen können.

---

a) Zimmern a. a. O., S. 499.

b) L. 28. C. de nupt.

c) Aug. in Genes. IX, 7: Non video, ad quod aliud adjutorium mulier facta sit viro, si generandi causa subtrahitur. Justin. Apol. I, 29. Im Zusammenhang damit betrachtet Athanasius (zu Ps. 50, 7) die Ehe als eine Folge des Sündenfalles.

Vortrefflich weiß Tertullian [a]) das Glück einer wahren Ehe zu schildern, als des jugum fidelium duorum unius spei, unius voti, unius disciplinae, — ubi caro una, unus et spiritus, als einer Verbindung, die bis über das Grab hinaus, also auch nach aufgelöstem äußeren Bande fortbesteht [b]). Auctoritatis et solatii causa bedarf das Weib der Verbindung mit dem Manne [c]). Häufig reden insbesondere die griechischen Väter, Clemens, Origenes u. A., von der Ehe als einem heiligen Geheimnis, das sein Vorbild in dem Verhältnis des Herrn zur Kirche habe, wo aus zweien eins werde, und zwar innerlich, dem Geiste nach [d]). — Eine veränderte Auffassung des ganzen Verhältnisses hätte die Folge sein müssen, wäre diese Betrachtungsweise in der Gesetzgebung zur Geltung gekommen. Indessen ist ein Einfluß in dieser Richtung nicht wahrzunehmen, abgesehen davon, daß Justinian [e]) die früher unzuläßige Schenkung zwischen Ehegatten gestattet.

Bemerkbar ist der Einfluß der Kirche in Beziehung auf die Ehescheidung und die Eheverbote, ohne daß es jedoch an einem dieser Punkte gelungen wäre, das bestehende Recht seinem Geiste nach umzugestalten. In Beziehung auf die Scheidung gestattet das römische Recht gemäß seiner Auffassung der Ehe überhaupt sehr weit gehende Freiheit: die libera facultas contrahendi atque distrahendi matrimonii [f]) gilt als unverletzliches Grundrecht des Römers; daher auch die Scheidung mit gegenseitiger Einwilligung (communi consensu) ohne weiteres, namentlich ohne daß irgend ein sonstiger Scheidungsgrund erfordert wurde, giltig war. Selbst eine einseitig, aber unter stillschweigender oder selbst nur vorausgesetzter Einwilligung des anderen Theils geschehene Scheidung, das sogenannte divortium bona gratia, war anerkannt. Für einseitige, ohne den Willen des anderen Theils

a) Ad ux. II, 8.

b) De monog. c. 4: Alium habebit in spiritu (die Witwe, die sich zum zweiten Male verheiratet), alium in carne; — si alter a carne disjunctus est, sed in corde remanet.

c) Ad ux. I, 4.

d) Stellen bei Binterim a. a. O. VI, 1. S. 52 ff.

e) Nov. 162, c. 1.

f) L. 14. C. de nupt.

vorzunehmende Scheidung kennt das Digestenrecht eine Reihe von rechtlich anerkannten Gründen als: schwere Vergehungen des anderen Gatten, unheilbarer Wahnsinn &c. Aber selbst wo die Scheidung einseitig ohne solchen Grund geschah, hörte die Ehe auf, nur daß der schuldvoll sich scheidende Gatte von gewissen pecuniären Nachtheilen betroffen wurde. Die einzige Beschränkung lag darin, daß durch Augustus eine bestimmte Form für die Ehescheidung vorgeschrieben war, an deren Stelle späterhin die einfachere des Scheidebriefes (libellus repudii) trat. Auch bei Scheidung ohne Beobachtung dieser Form fand indessen kein Zwang zur Fortsetzung der Ehe statt.

Sowol die ganze christliche Auffassung der Ehe, als bestimmte Aussprüche des Neuen Testaments mußten die Kirche zur Opposition gegen diese Gesetzgebung veranlassen. Uebereinstimmend kennen die Kirchenlehrer nur den Ehebruch als rechtmäßigen Scheidungsgrund [a]). Wenn daher in einem von Justin berichteten Falle [b]) eine Frau dem Ehemann gegenüber, der an sie unsittliche Zumuthungen gestellt hatte, von der ihr durch das Recht eingeräumten [c]) Befugnis Gebrauch machte und ihm den Scheidebrief zustellte, so konnte dies wol nur den Sinn haben, daß sie von dem ihr seelengefährlich erscheinenden Zusammenleben mit dem Heiden sich befreien wollte, nicht aber, daß sie sich von dem Eheband selbst für frei und mithin zu etwaiger neuer Verehelichung für berechtigt erachtet hätte. Der einzige Origenes [d]) scheint geneigt, die Regel:

---

a) Tertull. c. Marc. IV, 34: Praeter ex causa adulterii nec creator disjungit, quod scilicet ipse conjunxit. Chrysost. hom. XVII. in Matthaeum: *καὶ γὰρ καὶ τούτῳ καταλιμπάνει τρόπον ἕνα ἀφέσεως, εἰπών· παρεκτὸς λόγου πορνείας.* Lactant. epit. div. inst. 8: Deus virum et uxorem unius corporis compage solidavit. Ideo praecepit, non dimitti uxorem, nisi crimine adulterii victam, et numquam conjugalis foederis vinculum, nisi quod perfidia ruperit, resolvatur.

b) Apol. II, 2.

c) Wegen Sittenlosigkeit (ob mores — deren Begriff aber nicht genau gesetzlich bestimmt war) konnte repudium geschehen. Tit. c. de repud. et judicio de morib. subl.

d) Hom. VII. in Matthaeum.

παρεκτὸς λόγου πορνείας nach der Analogie weiter auszudehnen, indem er die Frage aufwirft, ob nicht die Frau, die Giftmischerei begehe oder das in der Ehe mit ihrem Gatten erzeugte Kind ermorde oder den Ehemann bestehle ꝛc., sich ebenso oder noch ärger verschulde als die Ehebrecherin und mithin mit demselben Rechte verstoßen werden könne. Auf diesem Wege würde die christliche Auffassung der des römischen Rechtes sich mehr angenähert haben. Doch entscheidet sich Origenes nicht bestimmt und tadelt es, daß manche Bischöfe geschiedenen Frauen bei Lebzeiten der Männer wieder zu heiraten gestatteten.

Die christlichen Kaiser haben dem Bewußtsein der Kirche insofern Rechnung getragen, als sie sich damit beschäftigten, die Gründe für erlaubte einseitige Ehescheidung festzusetzen und dadurch der Laxheit und Willkür vorzubeugen. So schon Constantin [a]). Scheidungsgründe sind nach diesem: daß der Ehemann ein Giftmischer, ein Mörder oder Zerstörer von Grabmälern, daß die Frau Ehebrecherin oder Kupplerin wird. In jedem anderen Falle wird einseitige Scheidung an der Frau durch Deportation und Verlust der ganzen dos an den Mann, an dem Manne dadurch bestraft, daß er die dos sofort restituiren muß (anstatt erst nach einer gewissen Frist), und wenn er wieder heiratet, darf die verstoßene Frau in sein Haus eindringen und sich die dos der anderen zueignen. Im Falle, daß die Frau wegen eines Vergehens verstoßen ward, gestattete außerdem bereits das alte Recht dem Manne, einen Theil der dos (welche an die Geschiedene zurückfiel) zu behalten (retentio). Auf dem durch Constantin gezeigten Wege sind die späteren christlichen Kaiser fortgegangen. Honorius und Constantius [b]), ausgehend von der alten Unterscheidung zwischen morum vitia (mediocres culpae) und graves causae (crimina), lassen Scheidung nicht mehr wegen der ersteren, sondern nur noch wegen der letzteren zu, wozu freilich nicht Ehebruch allein, sondern gewiß auch das zu rechnen ist, was Constantin als crimina bezeichnet hatte. Theodos II., der eine Zeit lang die Verordnungen von Constantin und Honorius aufgehoben hatte, kehrte später wieder

a) L. 1. C. Th. de repud.
b) L. 2. C. Th. de repud.

dazu zurück. Scheidungsgründe für beide Theile sind nach ihm [a]): Ehebruch, Mord, Giftmischerei, Staatsverrath (oder bei der Frau Mitwissenschaft an solchem), Fälschung, Grabzerstörung, Tempelraub, Straßenraub oder Beherbergung von Räubern, Menschenraub, ferner wenn der Mann in seinem Hause mit lüderlichen Weibern, oder wenn die Frau hinter seinem Rücken mit Männern Zusammenkünfte hielt, beiderseits Lebensnachstellungen, von Seiten des Mannes Mishandlung durch Schläge, von Seiten der Frau, wenn sie ohne genügenden Grund eine Nacht auswärts war oder wider Willen des Gatten öffentlichen Schauspielen beiwohnte. — Uebereinstimmend wird Scheidung ohne einen anerkannten Grund zwar mit Strafen bedroht, aber keineswegs als nicht geschehen betrachtet, und selbst Wiederverheiratung in den meisten Fällen dieser Art nicht verwehrt. Die Scheidung mit gegenseitiger Einwilligung blieb in der alten Weise bestehen.

Die Wortführer der Kirche waren mit den gemachten Concessionen keineswegs zufrieden. Asterius von Amasea klagt über die Häufigkeit der Scheidungen; er schilt die Weiberhändler, die ihre Frauen oft wie die Kleider wechseln, die ihr Ehebette so oft und so leicht wie Kramladen aufschlagen, die Heiratsgabe und die Güter fortführen, Weiber zum Wucher und Handel halten und leicht aufgebracht den Scheidebrief schreiben [b]). Vielfach wird Klage geführt über die ungleiche Behandlung der Frau und des Mannes in Beziehung auf den Ehebruch. Mit welchem Rechte, fragt Gregor von Nazianz [c]), wird eheliche Untreue an dem Weibe hart bestraft,

---

a) L. 8 C. de repud.

b) Hom. V: *οἱ τὰς γυναῖκας ὡς ἱμάτια εὐκόλως μετενδυόμενοι· οἱ τὰς παστάδας πολλάκις καὶ ῥᾳδίως πηγνύντες ὡς πανηγύρεως ἐργαστήρια· οἱ τὰς εὐπορίας γαμοῦντες καὶ τὰς γυναῖκας ἐμπορευόμενοι· εἰς μικρὸν παροξυνόμενοι καὶ εὐθὺς τὸ βιβλίον τῆς διαιρέσεως γράφοντες.*

c) Greg. Naz. orat. XXXI: *τί δή ποτε γὰρ τὸ μὲν θῆλυ ἐκόλασε (ο νόμος), τὸ δὲ ἄῤῥεν ἐπέτρεψε, καὶ γυνὴ μὲν κακῶς βουλευσαμένη περὶ κοίτην ἀνδρὸς μοιχᾶται καὶ πικρὰ ἐντεῦθεν ἡ τῶν νόμων ἐπιτιμία· ἀνὴρ δὲ καταπορνεύων γυναικὸς ἀνεύθυνος; — ἄνδρες ἦσαν οἱ νομοθετοῦντες, διὰ τοῦτο κατὰ γυναικῶν ἡ νομοθεσία.*

während der Mann, der die Treue bricht, frei ausgeht? man sieht, daß Männer die Gesetze gemacht haben, darum sind sie zum Nachtheil der Weiber eingerichtet. Aehnlich Asterius [a]) und Chrysostomus [b]). Die Klagen waren nicht ohne Grund. Adulterium wird nach dem Rechte nur begangen [c]) von der Ehefrau, die mit einem anderen Manne geschlechtlichen Umgang hat, sowie von dem Manne, der mit einer Ehefrau sich vergeht. Geschlechtlicher Verkehr des Ehemannes mit unverheirateten Weibern ist dagegen kein Ehebruch und bleibt straflos. Erklärte doch auch das Gesetz Theodosius' II. Untreue dieser Art nur dann für einen Scheidungsgrund, wenn der Mann sich die Maitresse im eigenen Hause hielt, wogegen seitens der Frau schon Zusammenkünfte, die sie ohne Wissen des Mannes mit anderen Männern hatte, als solcher galten.

Wiederverheiratung Geschiedener konnte die Kirche nur in den Fällen anerkennen, wo ihren Grundsätzen nach die Scheidung rechtmäßig geschehen war. Das Recht der Wiederverheiratung im Falle des Ehebruchs wird ausdrücklich anerkannt [d]), doch ward die neue Heirat schon frühzeitig als bedenklich beanstandet und davon abge-

---

a) Hom. V: *οὗτος τῆς σωφροσύνης ὁ νόμος οὐ ταῖς γυναιξὶ μόνον παρὰ θεοῦ ὥρισται, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἀνδράσιν· οἱ δὲ τοῖς τοῦ βίου τούτου νομοθέταις προσέχοντες, ἀνεύθυνον καταλείπουσι τῆς πορνείας τοῖς ἀνδράσι [τὴν ἐξουσίαν, βαρεῖς μέν εἰσιν κριταὶ καὶ διδάσκαλοι τῆς τῶν γυναικῶν σεμνότητος κτλ.*

b) Hom. V. in 1 Thess.: *καθάπερ ἡμεῖς τὰς γυναῖκας κολάζομεν, ὅταν ἡμῖν συνοικοῦσαι ἑτέροις ἑαυτὰς δῶσιν· οὕτω καὶ ἡμεῖς κολαζόμεθα, κἂν μὴ ὑπὸ τῶν νόμων ῥωμαίων, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ θεοῦ· καὶ γὰρ καὶ τοῦτο μοιχεία ἐστίν.*

c) L. 13. § 1 D. ad leg. Jul. de adult.

d) Epiph. haer. LIX, 4: *ἕνεκεν τινὸς προφάσεως, πορνείας, ἢ μοιχείας ἢ κακῆς αἰτίας χωρισμοῦ γενομένου, συναφθέντα δευτέρᾳ γυναικὶ ἢ γυναῖκα δευτέρῳ ἀνδρί, οὐκ αἰτιᾶται ὁ θεῖος λόγος.* Ambrosius (in 1 Cor. 7, 15) fügt noch den Fall böslicher Verlassung (d. h. wol willkürlicher Scheidung auf einen von der Kirche nicht anerkannten Grund) durch den ungläubigen Ehetheil hinzu: Contumelia creatoris solvit jus matrimonii circa eum, qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus, infidelis autem discedens et in Deum et in matrimonium peccare dignoscitur.

rathen [a]), ja selbst, wenigstens für die Frau, mit Kirchenstrafe bedroht [b]). Augustin, der anfangs die Sache zweifelhaft angesehen hatte [c]), behauptete in der Schrift De adulterinis conjugiis die Unauflöslichkeit der Ehe auch für den Fall des Ehebruchs. Jedenfalls waren Fälle neuer Verheiratung selten und mit Gewissensbedenken verbunden. Die römische Matrone Fabiola, die sich wegen Ehebruchs von ihrem Manne geschieden und anderweit verheiratet hatte, unterwarf sich nach dem Tode des zweiten Gemahls freiwillig öffentlicher Kirchenbuße [d]) (zu welcher sie mithin während des Bestandes der zweiten Ehe nicht angehalten worden war). In allen Fällen, wo ein von der Kirche nicht anerkannter Grund vorlag, traf die sich neu Verheiratenden die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft. So entscheidet ganz bestimmt der römische Bischof Innocenz I.: obwol die Ehe (nach den bürgerlichen Gesetzen) aufgelöst zu sein scheint, so ist doch sowol der Mann als die Frau, wenn sie bei Lebzeiten des anderen Ehetheils eine neue Ehe eingehen, des Ehebruchs schuldig und daher zu excommuniciren [e]). Der Conflict zwischen den kirchlichen und bürgerlichen Ehegesetzen lag somit offen vor. Hieronymus [f]) spricht ihn offen aus: andere sind die Gesetze

a) Conc. Arelat. I, c. 10: De his, qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit, ut, in quantum potest, consilium eis detur, ne viventibus uxoribus suis, licet adulteris, alias accipiant.

b) Conc. Illib. can. 9.

c) De fide et oper. 19.

d) Hieron. ep. 30 ad Oceanum: Quis hoc crederet, ut post mortem secundi viri in semet ipsam reversa saccum indueret, ut errorem publice fateretur et tota urbe spectante Romana ante diem paschae basilica quondam Laterani staret in ordine poenitentium. Hieronymus erklärt sich hier für die absolute Unlösbarkeit des Ehebandes.

e) Epist. 6 ad Exuperium Tolos. episc.: Qui vel uxore vivente, quamvis dissociatum videatur esse conjugium, ad aliam copulam festinarunt, neque possunt adulteri non videri, in tantum, ut etiam hae personae, quibus tales conjunctae sunt, etiam ipsae adulterium commisisse videantur, secundum illud, quod legimus in Evangelio: qui dimiserit etc. Et ideo omnes a communione fidelium abstinendos.

f) Hieron. ep. 30. — Aug. Serm. 392: Adulteria, non jure fori, sed jure coeli.

der Cäsaren, andere die Christi, anderes gebietet Papinianus, anderes Paulus. Ein Concil zu Mileve, welches sich für die absolute Unzulässigkeit der Wiederverheiratung Geschiedener ausgesprochen hatte, beschloß daher, ein kaiserliches Gesetz zu erbitten, welches dieser Forderung die bürgerliche Sanction ertheile [a]). Es ist nicht dazu gekommen, noch die Scheidungsgesetze des Justinian kommen im wesentlichen ganz mit den oben besprochenen von Honorius und Theodos II. überein. Die Zulässigkeit der Scheidung mit gegenseitiger Einwilligung wird von Justinian ausdrücklich anerkannt [b]), wurde zwar später von ihm verboten [c]), mußte aber von seinem Nachfolger Justinus wiederhergestellt werden [d]), da sich das Verbot als undurchführbar erwiesen hatte. Eine Milderung der früheren Bestimmungen lag nur darin, daß von Justinian die sogenannten Retentionen, d. h. die Abzüge, welche der sich scheidende Ehemann im Falle einer Schuld der Frau von der an diese zurückfallenden dos zu machen berechtigt war, abgeschafft wurden [e]). Als Grund wird u. a. angegeben, daß darin für den Mann die Versuchung liege, der Frau grundlos allerlei Schuld aufzubürden [f]). Der Einfluß christlicher Denkweise ist nicht zu verkennen. —

Was die Eheverbote betrifft, so wurde zunächst die Zahl der verbotenen Verwandtschaftsgrade durch die Kirche nicht wesentlich geändert. Hinzu kam durch Constantins Söhne die Ehe unter Geschwisterkindern, welche indessen von je her ungewöhnlich und der Sitte zuwider gewesen war [g]), und Augustin, der sich für das Verbot ausspricht, führt nur einen allgemein menschlichen, nicht

---

a) Conc. Milev. II, can. 17: In qua causa legem imperialem petendum esse promulgari.

b) Nov. 22.

c) Nov. 117.

d) Nov. 140.

e) L. un. C. de rei uxoriae act.

f) L. c. Ne varium genus culpae mariti contra uxores excogitent.

g) Tacit. Ann. XII, 6: conjugia sobrinarum (er meint wahrscheinlich Geschwisterkinder) diu ignota. — Aug. de civ. Dei XV, 16 über dieselben: raro per morem fiebat, quod fieri per leges licebat. Arcadius und Honorius (L. 19 C. de nupt.) gaben sie wieder frei.

specifisch christlichen Grund dafür an [a]). Das mosaische Gesetz hatte diesen Grad nicht unter den verbotenen. Die Ehen mit Geschwistern des verstorbenen Gatten, auch früher schon durch die Sitte misbilligt, waren seit Constantins Söhnen verboten [b]). Der Einfluß christlicher Anschauung ist hier insofern zu erkennen, als nach dieser die Ehegatten als eine einzige Persönlichkeit, mithin die Geschwister des einen auch als die des anderen zu betrachten sind. Doch finden sich kirchliche Vorschriften in diesem Sinne erst nach dem erwähnten kaiserlichen Gesetze [c]). Dagegen accommodirte sich der Staat insofern nicht den durch die Kirche vertretenen sittlichen Forderungen, daß er incestuose Ehen direct unmöglich gemacht hätte. Die von Constantins Söhnen und dann von Theodos I. darauf gesetzte Todesstrafe hoben Arcadius und Honorius auf. Die schuldigen Eheleute werden von höchst empfindlichen Nachtheilen betroffen: sie können weder sich, noch ihren Kindern bei Lebzeiten oder auf den Todesfall etwas zuwenden u. s. f., ihre Ehe wird rechtlich als nicht vorhanden angesehen [d]); aber nichts im Gesetze weist darauf hin, daß der thatsächliche Bestand einer solchen Verbindung vom Staate aus gehindert und das darin liegende sittliche Aergernis entfernt werden solle.

Die sonstigen, für die Kirche durchaus annehmbaren Ehehindernisse des römischen Rechts (Unfähigkeit zum Consentiren, Unmündigkeit, mangelnder Consens des Inhabers der väterlichen Gewalt, Trauerzeit der Wittwe) wurden schon durch Constantin und dann durch Jovian noch um eines vermehrt, das Gelübde der Keuschheit. Schon der bloße Versuch, eine sanctimonialis virgo zur Ehe zu bringen, wurde mit der schwersten Strafe bedroht [e]). Uebereinstimmend damit nennt es Augustin verdammlich, wenn eine durch

---

a) L. c.: Nescio quomodo inest humanae verecundiae quidquam naturale atque laudabile, ut cuique debet causa propinquitatis verecundum honorem, ab ea contineat.

b) L. 2. C. Th. de incest. nupt.

c) Vgl. Binterim VI, 2. S. 471 ff.

d) L. 6, C. de incest. nupt.: Neque uxorem, neque filios ex ea editos habere credatur.

e) L. 5. C. de episc.

das Keuschheitsgelübde gebundene Jungfrau auch nur die Ehe wünsche [a]). Sie galten als Verlobte des Herrn [b]), daher eine Heirat von ihrer Seite als Ehebruch, selbst als Incest [c]).

Eine andere Reihe römisch-rechtlicher Eheverbote wurde durch den Einfluß des Christentums beseitigt. Nach der Lex Papia Poppaea sollte kein Senator oder Descendent eines solchen eine Freigelassene oder eine solche Person heiraten, die selbst oder deren Eltern Schauspieler sind oder waren. Allen Freigeborenen verbietet dasselbe Gesetz, eine famosa mulier zu heiraten, d. h. eine öffentliche Dirne, eine in publico judicio Verurtheilte, eine auf Ehebruch Ertappte oder eine Schauspielerin. — Justinus und nach ihm Justinian [d]) erklärten die Ehen selbst der verächtlichen Schauspielerinnen, im Falle, daß diese zu ehrbarer Lebensweise zurückkehren würden, mit den vornehmsten Personen für statthaft. Justinian erleichterte noch den Rücktritt solcher Frauenzimmer vom Theater dadurch, daß er den Eid, durch welchen man bisweilen denselben zu verhindern suchte, für ungültig erklärte. Derselbe hob nachher die Verbote früherer Kaiser hinsichtlich der Ehen von Senatoren mit verworfenen Personen ausdrücklich auf und gestattete einem Jeden, seine Freigelassene zu heiraten [e]). Mögen bei dieser Milde gegen Frauenspersonen von zweideutigem Rufe Justinians persönliche Verhältnisse mitgewirkt haben — seine Gemalin Theodora war eine gewesene Schauspielerin —, so liegt doch das treibende Motiv gewiß tiefer. Es war der Geist des Christentums, der den Gefallenen jederzeit den Weg zur Umkehr offen zu halten und bereute Sünden zu vergessen lehrt, und — in Rücksicht auf das Eheverbot wegen Standesverschiedenheit — die im Christentum begründete Achtung des Rechtes der Persönlichkeit als solcher, abgesehen von der Zufälligkeit der Geburt und des Standes. Doch ist bemerkenswerth, daß sich gegen jene Bestimmungen des Rechtes

a) De bono viduit. 9: Jam non solum capessere nuptias, sed, etiamsi non nubatur, nubere velle damnabile est.

b) Aug. tract. 9 in c. 2 Joh.: Non sine nuptiis sunt, — sponsus est Christus.

c) Hieron. c. Jovin. I, 13: Non tam adulterae sunt, quam incestae.

d) L. 33. C. de episc. aud.

e) Nov. 55, c. 1. Nov. 117, c. 6. Nov. 78, c. 3.

ein Widerspruch von kirchlicher Seite nirgends findet. Vielmehr war es gerade der erste christliche Kaiser gewesen, der den höheren Staatsbeamten verbot, ihre mit Sclavinnen, Freigelassenen, Schauspielerinnen 2c. erzeugten Kinder zu legitimiren, und der in demselben Gesetz Vorsorge traf, daß nicht Frauen edelen Standes zu nichtstandesgemäßer Heirat verleitet würden [a]). Aus dem Schweigen der kirchlichen Kanones in dieser Beziehung konnte sogar der Schluß gezogen werden, daß dergleichen nichtstandesmäßige Ehen auch von der Kirche verpönt gewesen seien [b]), was freilich nicht bloß der Begründung, sondern auch der Wahrscheinlichkeit entbehrt.

Dagegen drängte das Bewußtsein der Kirche zu einer neuen, dem Rechte bisher unbekannten Art von Ehehindernissen, der wegen Religionsverschiedenheit [c]). Entschieden misbilligen die Kirchenlehrer die Ehen mit Ungläubigen, welche Tertullian geradezu stupra nennt [d]). Als Grund der Misbilligung gibt Tertullian die Gefahr der Verführung zum Abfall für den christlichen Gatten an [e]), Ambrosius, daß die absolute Lebensgemeinschaft, welche die Ehe darstelle, vor allem auch Gemeinschaft des religiösen Lebens fordere [f]). Die Concilien haben frühzeitig verboten, christliche Jungfrauen an Heiden, Juden oder Häretiker zur Ehe zu geben [g]), nicht aber umgekehrt eben solche Heiraten christlicher Männer. Erst

---

a) L. 1. C. de nat. lib. (von Constantin), vgl. L. 6. C. de incest. nupt. (von Valentinian und Marcian).

b) Bingham IX, 296: Neque dubium est, quin, quod tam severe punitum est in republica, in ecclesia, pro eo ac decuerit, punitum sit, ut ne istiusmodi illicitae praxes foveri vel adjuvari viderentur, quod ignominiae et dedecori futurum erat ecclesiae, tametsi nullos canones ecclesiasticos diserte contra hanc rem factos meminerim.

c) Wiesehahn, De impedimento disparitat. cultus (Berol. 1865), p. 7 sqq.

d) Ad ux. II, 2.

e) De coron. mil. c. 12: Non nubamus ethnicis, ne nos ad idololatriam usque deducant.

f) Ambros. de Abrah. c. 9: Quomodo potest congruere caritas, ubi discrepat fides? — Primum ergo in conjugio religio quaeritur. — Epist. 70. Quomodo potest conjugium dici, ubi non est (fidei) concordia?

g) Conc. Illib. (a. 305), c. 15. Arelat. (a. 313), c. 11.

später finden sich Beschlüsse [a]), welche den Söhnen der Cleriker und gewissen Classen des Clerus (den Lectoren und Psalmisten, bei den höheren Ordnungen verstand es sich wol von selbst) verbieten, sich mit nicht katholischen Frauen zu verbinden. Noch weiter gehen andere Concilien, welche den Christen insgemein die Ehe mit Juden untersagen [b]). Aber für die Zuwiderhandelnden werden nur Kirchenstrafen gedroht [c]), nie wird die Religionsverschiedenheit als ein trennendes, die Ehe unmöglich machendes Hindernis aufgestellt. Erst spät findet sich diese Aufstellung bei einem spanischen Concil in Bezug auf Ehen zwischen Christen und Juden [d]).

Demgemäß hat auch das Recht hier nur sehr theilweise den kirchlichen Standpunkt adoptirt. Nur die Ehen zwischen Christen und Juden hat es untersagt [e]), im Uebrigen kennt es die Religionsverschiedenheit als Ehehindernis nicht [f]). Justinian erkennt die Fähigkeit zu rechtmäßiger Eheschließung als ein gemeines Recht der römischen Bürger an [g]). Ein richtiges Gefühl hielt die Gesetzgeber ab, von dem Gebiete des Rechtes auf das der christlichen Sittlichkeit herüberzutreten, sowie andererseits die Kirche, ihre, von ihrem Standpunkt aus durchaus berechtigten Forderungen anders

---

a) Conc. Hippon. (a. 393). Carth. III, c. 12. Chalced. (a. 451), c. 14, sess. 15.

b) Conc. Aurel. (a. 533), c. 19. Arvern. (a. 535), c. 6.

c) Conc. Arelat. c. 11: De puellis fidelibus, quae gentilibus junguntur, placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur. — Conc. Arvern. c. 6: Si quis judaicae pravitati jugali societate conjungitur, — quicunque tantum nefas admisisse dignoscitur, a Christianorum coetu atque convivio et communione ecclesiae, cujus sociatur hostibus, segregetur.

d) Conc. Tolet. IV, c. 63.

e) L. 6. C. de Jud. (Valentinian II., Theodosius und Arcadius).

f) Erst Leo und Anthemius (L. 10. C. de pagan.) entziehen den Heiden auch die Fähigkeit zu rechtmäßigen Ehen. Das Verbot des Valentinian und Valens (L. 1. C. Th. de nupt. gent.), daß Provinzbewohner mit barbaris oder gentilibus eheliche Verbindungen eingehen, gehört nicht hierher. Nicht die religiöse, sondern die nationale Verschiedenheit ist der Grund des Verbotes.

e) Inst. I, 10: Justas autem nuptias inter se cives Romani contrahunt.

als durch die ihr zu Gebote stehenden moralischen Mittel erreichen zu wollen. Ehen zwischen Christen und Ungläubigen, in welchen schon Cyprian eine Ursache der Verfolgung unter Decius glaubte erblicken zu müssen [a]), haben daher auch nie gefehlt [b]), ebensowenig gemischte Ehen zwischen Katholiken und Häretikern, wie aus einer Gesetzesstelle deutlich hervorgeht [c]).

Für die Eheschließung schrieb das römische Recht keinerlei religiöse, wie überhaupt keine solenne Form als nothwendig vor. Die in älterer Zeit sehr gewöhnlichen und, wie es scheint, auch zu den Zeiten des Christentums noch üblichen religiösen Hochzeitsgebräuche mit Opern, Auspicien u. dgl. [d]) hatten rechtlich keinerlei Bedeutung. Der gegenseitige Consens genügte zur Begründung der Ehe. Die einzige mit rechtlichen Wirkungen versehene religiöse Eheschließungsform, die sogenannte confarreatio [e]), diente eigentlich nicht zur Begründung der Ehe als solcher, sondern der sogenannten manus mariti, eines unabhängig von jener bestehenden Rechtsverhältnisses, durch welches das ganze Vermögen der Ehefrau in die Hand des Mannes kam und dafür die Frau in dessen Familie in der Stellung einer Haustochter eintrat. Sie gehörte in der Kaiserzeit zu den ehrwürdigen Altertümern [f]), denen eine reale Bedeutung längst nicht mehr zukam. Nur noch sacrorum causa wurde ihr eine Wirkung beigelegt (d. h. sofern die so verheiratete

---

a) Epist. V. de lapsis.

b) Hieron. c. Jovin. I, 10: Nunc pleraeque, contemnentes Apostoli jussionem, junguntur gentilibus.

c) L. 12. C. de haeret.: Parentibus diversae fidei existentibus et religionis, illius sententia praevaleat, qui ad orthodoxam illos (liberos) elegerit perducere fidem. Die ganze Constitution (von Justin) handelt von den Häretikern.

d) Stellen, wie Tertull. De cor. mil. 12: Idololatria, a qua apud illos matrimonia incipiunt — De praescr. haer. 40: der Teufel mache den summus pontifex bei den Heiraten — weisen darauf hin.

e) So genannt von dem Opfer eines Brotes aus far, welches dabei vorkam. Der Pontifex maximus verband unter solennen Formeln das Paar, welches verhüllt auf zwei mit der Haut des Opferthieres bedeckten Stühlen saß.

f) Sie stammen ex horrida illa antiquitate, sagt Tac. Ann. IV, 16.

Frau Antheil an den sacris des Mannes erhielt); die Priester waren wol die einzigen, die sich ihrer noch bedienten.

Somit war in Beziehung auf die Eheschließung ein Anlaß zum Conflict zwischen der Kirche und den Staatsgesetzen nicht vorhanden. Die kirchliche Einsegnung, deren Vorhandensein bereits von Tertullian [a]), dann von Ambrosius [b]) und vielen Anderen bezeugt wird, fand von Seiten des Staates kein Hindernis, war aber auch für diesen irrelevant. Bestreitbar ist es, ob für das kirchliche Bewußtsein die Einsegnung als die eigentliche und nothwendige Form der Eingehung der Ehe galt, oder ob durch sie nur die bereits vorhandene Ehe geheiligt werden sollte. Für das Erstere sprechen die Ausdrücke postulare und dare, die von der kirchlichen Copulation gebraucht werden, sowie die Aeußerung des Tertullian, daß nicht kirchlich geschlossene Ehen unter den Christen schwerlich als solche anerkannt werden würden [c]). Doch ist sonst ausdrücklich die Rede davon, daß der Priester durch Anrufung Gottes die Verbindung nur bestätige (confirmare), daß er den bereits gültig geschlossenen Bund befestige und segne (eorum jam pacta vel placita firmentur vel benedicantur) [d]). Verbote oder Androhungen kirchlicher Strafen für außerkirchlich geschlossene Ehen finden sich nicht. Man kann deshalb annehmen, daß auch die letzteren bei der Kirche anerkannt gewesen seien. Auch die Sitte, die zweiten Ehen und die von Geschwächten nicht zu segnen, deutet darauf, daß letzteres nicht als wesentlich betrachtet wurde. Doch gibt sich die Neigung, der kirchlichen Eheschließung auch bürgerliche Wirkungen zu vindiciren, bereits darin zu erkennen, daß nach Augustins Zeugnis [e]) die soge-

---

a) Ad ux. II, 9. De monog. 11.

b) Ep. 70: Quum ipsum conjugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificari oporteat, quomodo potest conjugium dici, ubi non est (fidei) concordia?

c) De pudic. 4: Penes nos occultae conjunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur.

d) Binterim VI, 2. S. 30. 34.

e) Serm. 51. De conc. int. Matth. et Luc. V, p. 293. An der letzteren Stelle macht er eigentümlichen Gebrauch von der im Rechte ge-

nannten tabulae nuptiales; d. h. schriftliche Festsetzungen über die Vermögensverhältnisse, welche gebräuchlich, aber nicht nothwendig waren, öffentlich in der Kirche vorgelesen zu werden pflegten. Justinian hat dem unverkennbar vorhandenen Zuge, die Eheschließung auch nach ihrer bürgerlich-rechtlichen Seite in die Kirche zu verlegen, einigermaßen nachgegeben. Senatoren und andere Personen der höchsten Rangclassen sollen nach einem von ihm gegebenen Gesetz niemals ohne schriftliche Eheverträge heiraten. Anderen Personen von Stande ist dies gestattet, sie sollen aber alsdann ihren Eheconsens in der Kirche vor dem Patron (defensor) derselben und drei oder vier Geistlichen erklären, und das darüber aufgenommene Protokoll soll im Kirchenarchiv aufbewahrt werden [a]). So konnte die kirchliche Feier leicht mit dem Rechtsgeschäfte in eins verbunden werden. Aber ein späteres Gesetz [b]) ließ auch bei den höheren, nur nicht bei jenen höchsten Ständen wieder formlose Ehen (ex solo affectu) zu, wie es bei den geringeren Classen immer gewesen war. Erst spät, zu den Zeiten Leo's, wurde für den Orient die kirchliche Trauung obligatorisch.

Ein dem römischen Rechte eigentümliches Institut war das Concubinat, gesetzlich anerkannt durch die Lex Julia et Papia, welche die eheliche Verbindung mit gewissen niederen Personen untersagte, dagegen jene außereheliche Verbindung, sofern es eine monogamische war (d. h. nicht neben der Ehefrau oder mit zwei Concubinen zugleich) zuließ. Von der Ehe unterschied es sich durch die mangelnde Absicht vollkommener Lebensgemeinschaft; die Concubine erhielt nicht des Mannes Würde und Rang, die Kinder

---

bräuchlichen und in den Eheverträgen gewöhnlichen Formel: liberorum procreandorum causa. Damit sei der einzige erlaubte Zweck der ehelichen Beiwohnung angezeigt. Nisi ad hoc dentur, ad hoc accipiantur uxores, quis sana fronte dat filiam suam libidini alienae? Der eigentliche Sinn der Rechtsformel war: die Ehe solle ein matrimonium legitimum sein (zwischen zwei cives), aus welchem Kinder hervorgehen können, welche patrem sequuntur (im väterlichen Stamme nachfolgen) und unter der väterlichen Gewalt stehen.

a) Nov. 74, c. 4.

b) Nov. 117, c. 4.

nicht die Rechte von ehelichen. Es heißt daher inaequale conjugium [a]). Dem christlichen Bewußtsein mußte die ganze Sache zuwider sein. Die apostolischen Constitutionen forderten deshalb, daß der Gläubige, der eine Concubine habe, dieselbe, wenn sie eine Sclavin sei, entlasse, anderenfalls sie eheliche, bei Strafe der Excommunication [b]). Das Recht hat diese Stellung zur Sache nicht adoptirt. Auch unter den christlichen Kaisern blieb das Concubinat eine licita consuetudo, wie es Justinian nennt [c]). Nur indirect suchten sie der Sache entgegenzuwirken. So schon Constantin, indem er den Senatoren und anderen hohen Beamten verbot, ihren aus irgend einer Verbindung mit gewissen niederen Frauenspersonen erzeugten Kindern etwas zuzuwenden [d]); ein Verbot, welches von späteren Kaisern mehrfach gemildert wurde. Derselbe verfügte dagegen, daß Concubinenkinder (liberi naturales) dadurch zu ehelichen gemacht werden könnten, daß man ihre Mutter, sofern mit ihr Connubium zuläßig sei, heirate [e]). Justin [f]) verbot die Annahme an Kindes Statt (Arrogation oder Adoption) der natürlichen Kinder in der ausgesprochenen Absicht, die Eingehung ordentlicher Ehen zu befördern [g]). Justinian erneuerte das Verbot [h]), nachdem er dagegen die Legitimation durch nachfolgende Heirat zu einem bleibenden Institut erhoben hatte [i]). Derselbe eröffnete für den Fall, daß der Vater keine ehelichen Kinder habe und die Mutter zu ehelichen außer Stande sei, noch den anderen Weg der Legitimation per rescriptum principis [k]). — Die angeführten Bestimmungen lassen deutlich erkennen, wie die Gesetzgeber nur schwer gegen in

---

a) L. 3. C. de nat. lib.
b) Binterim VI, 2. S. 345.
c) L. 5 fin. C. ad Sct. Orf.
d) L. 1. C. de nat. lib.
e) L. 5. C. eod.
f) L. 7. C. eod.
g) L. c.: In posterum sciant omnes, legitimis matrimoniis legitimam sibi posteritatem quaerendam.
h) Nov. 74, c. 3.
i) Nov. cit. pr.
k) Nov. cit. c. 1.

dem öffentlichen Bewußtsein fest gewurzelte Anschauungen ankämpften. Die Kirche hat in dieser Beziehung merkwürdiger Weise nichts gethan. Es finden sich keine kirchlichen Vorschriften, welche die oben erwähnte Drohung kirchlicher Bestrafung für die im Concubinat Lebenden wiederholten. Es scheint, als habe man einen fruchtlosen Kampf gegen die herrschende Sitte gescheut, wenngleich man deren Widerspruch gegen die sittlichen Begriffe des Christentums schwerlich übersehen konnte. Vielmehr findet sich ausdrückliche Anerkennung des Concubinates unter der einen Bedingung, daß es nur mit einer einzigen Frauensperson stattfinde und nicht neben einer rechtmäßigen Ehefrau [a]). Entscheidender war die Einwirkung an einem anderen Punkte, wo es sich gerade weniger um eigentlich christliche, als vielmehr um mönchisch-asketische Anschauungen handelte. Die Unverheirateten und Kinderlosen waren mit mancherlei Nachtheilen bedroht, insbesondere in Folge der Lex Julia et Papia Poppaea. Dem widersprach die in der Kirche herrschende Hochschätzung des jungfräulichen Lebens [b]). Bereits Constantin hob daher jene Strafbestimmungen auf: Manchen seien Kinder durch die Natur versagt, welche man dafür nicht strafen dürfe; andere enthielten sich des Ehebundes wegen glühender Liebe zur Philosophie (es sind wol christliche Asketen gemeint), wie denn auch viele Frauen, um sich Gott zu weihen, beständige Jungfrauschaft erwählt hätten [c]).

Die zweite Ehe, einst von der L. Julia et Papia Poppaea gefordert, aber von der Kirche misbilligt und theilweise mit Pönitenzen belegt [d]), wurde in der christlichen Zeit durch die Gesetze mit gewissen Nachtheilen bedroht, wenigstens wenn Kinder aus erster Ehe vorhanden waren [e]).

---

a) Conc. Tolet. I, can. 17: Qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur, tantum ut unius mulieris aut uxoris aut concubinae (ut ei placuerit) sit conjunctione contentus, alias vero vivens abjiciatur, donec desinat et per poenitentiam revertatur.

b) Tertull. Apol. 4: Vanissimas Papias leges, quae ante liberos suscipi cogunt, quam Juliae matrimonium contrahi etc.

c) Euseb. Vit. Const. IV, 26.

d) Binterim VI, 1. S. 359. 362f. 366.

e) Schweppe, S. 725f.

Die Ehe führt uns weiter zu der Gewalt des Vaters über die Kinder. Neugeborene Kinder, insbesondere misgestaltete, zu tödten oder auszusetzen, war von den alten Gesetzen zugelassen, nur daß die Frau nicht dem Rechte des Mannes als pater familias vorgreifen durfte. Gleichfalls nur aus diesem Grunde wurde die Abtreibung der Leibesfrucht bestraft: die Frau dürfe ihren Ehemann nicht um seine Kinder betrügen [a]). Noch unmittelbar vor Constantin wird das Recht des Vaters, Kinder auszusetzen, gesetzlich anerkannt [b]). Lactantius [c]) macht dagegen die christlichen Anschauungen geltend: nicht Menschen seien Herren eines Menschenlebens [d]), sondern Gott allein; es sei grausam, sein eigenes Fleisch und Blut der Zerfleischung durch die Hunde oder im besten Falle der Sclaverei oder der Schande preiszugeben; ferner es könnten, wie die Geschichte des Oedipus zeige, schwere sittliche Verwickelungen daraus entstehen. Wer aber befürchte, eine zahlreiche Familie nicht ernähren zu können, der solle auf Gott vertrauen [e]) oder aber sich des Erzeugens von Kindern enthalten. — Constantin suchte mittelbar entgegenzuwirken, indem er armen Eltern Alimente aus der Staatscasse zusprach und ihnen ausnahmsweise das Verkaufen Neugeborener gestattete [f]), sowie durch Vorschriften, welche die Aufnahme der Ausgesetzten durch Freunde begünstigten [g]). Erst Valentinian mit Valens und Gratian hat die Aussetzung und Tödtung der Kinder verboten, und zwar bei Strafe des Mordes [h]). Auch hier hat die Kirche officiell nichts gethan. — Die patria potestas umfaßte u. a. das Recht über Leben und Tod der Kinder, doch nicht als Befugnis zu willkürlicher Tödtung derselben,

a) L. 4. D. de extr. crim. Indignum videri potest, impune eam maritum liberis fraudasse. Kirchengesetze dagegen s. Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu III, 398.
b) L. 16. C. de nupt. (Diocletian und Maximian).
c) Inst. div. VI, 20.
d) L. c.: Ad vitam Deus inspirat animas, non ad mortem; — animis abnegant lucem non a se datam.
e) L. c.: Quasi — non quotidie Deus ex divitibus pauperes et ex pauperibus divites faciat.
f) L. 2. C. de patr. qui fil.
g) L. 1. C. Th. eod.
h) L. 8. C. ad l. Corn. de sicar.

sondern als Bestandtheil des dem Hausvater als judex domesticus zustehenden Strafrechtes, welches nicht ohne Zuziehung der Verwandten und Freunde geübt werden sollte. Zur Kaiserzeit scheint es noch bestanden zu haben [a]), doch finden sich hier bereits Maßregeln zum Schutz der Kinder gegen Willkür und Grausamkeit. Constantin belegte alle ihre Kinder tödtende Väter mit der Strafe des Parricidiums [b]), — das alte Recht, die Kinder zu verkaufen, bereits unter den heidnischen Kaisern auf Fälle der äußersten Noth beschränkt [c]), bestand schon unter Diocletian nicht mehr [d]), der überhaupt milder werdende Geist der Zeit hatte es beseitigt. Abgesehen von diesen Milderungen im einzelnen erlitt die Auffassung der väterlichen Gewalt im ganzen keine Modification, so nahe es bei christlicher Auffassung des Verhältnisses gelegen hätte, dieselbe nicht bloß unter die Gesichtspunkte der Berechtigung, sondern auch der Verpflichtung zum Schutze und für das Wohl der Kinder zu betrachten. — Bei der Tutel ist ein Umschwung der Betrachtungsweise in diesem Sinne zu bemerken, ohne daß derselbe jedoch der Einwirkung der Kirche zugeschrieben werden dürfte [e]).

Ein unbeschränktes Recht über Leben und Tod stand dem Herrn über seine Sclaven zu. Doch finden sich bereits seit Augustus gesetzliche Vorschriften zur Linderung des Loses der Sclaven. Sie dürfen nicht ohne Vermittelung der Obrigkeit zum Kampf mit Thieren verkauft, nicht wegen Alters oder Schwachheit oder sonst ohne hinreichenden Grund getödtet werden u. dergl. So konnte bereits der Rechtslehrer Gajus behaupten, daß ein supra modum in servos suos saevire bei dem römischen Volke nicht mehr zulässig sei [f]). Es ist also weniger der Einwirkung des Christentums,

a) L. 2. D. ad l. Corn. de sic.
b) L. un. C. de his qui parentes.
c) L. ult. D. quae res pignori.
d) L. 1. C. de lib. causa.
e) Denn bereits der Jurist Gajus (I, 168) sagt: Utililatem pupillorum praetor sequitur.
f) Vgl. L. 24 §. 5. D. sol. matrim.: Si et in suos (servos) est natura talis (saevus), dicendum est immoderatam ejus saevitiam hoc judicio coërcendam (Ulpian).

als vielmehr dem humaneren Zuge der Zeit zuzuschreiben, wenn Constantin auf diesem Wege weiter gieng und z. B. den Herrn, durch dessen Mishandlung ein unschuldig oder übermäßig bestrafter Sclave stirbt, als Mörder bestrafte [a]). Aufhebung der Sclaverei oder Anerkennung des Rechtes der Persönlichkeit auch in den Sclaven wurde auch durch die Einwirkung des Christentums nicht erreicht.

Im Criminalrecht ist seit den christlichen Zeiten an manchen Punkten eine Milderung der gesetzlich bestimmten Strafen bemerkbar [b]). Verstümmelnde Strafen schaffte Justinian ab, an der Stelle der Kreuzigung führte Constantin die furca ein. Die servitus poenae, welche als Folge gewisser Verurtheilungen eintrat und sämtliche Rechte des Verurtheilten vernichtete, schaffte Justinian wenigstens für bestimmte Fälle ab, desgleichen die Vermögensconfiscation. Dieser Geist größerer Milde schloß freilich nicht aus, daß, dem Geiste des sich immer mehr entwickelnden Despotismus angemessen, auf die Majestätsverbrechen wahrhaft grausame Strafen gesetzt wurden [c]) ungeachtet der sehr großmüthig und christlich klingenden Art, wie sich Theodos I. über solche Verbrechen ausgesprochen hatte [d]). Es scheint damit wenig ernst gemeint gewesen zu sein. Verschärft wurden durch den Einfluß des Christentums die Strafen des Ehebruchs. Constantin [e]) verordnete für beide Theile die Todesstrafe, sowie auch die nämliche [f]) für nefanda Venus, beides nach dem Vorbilde des mosaischen Rechtes. Auf das erstere Vergehen setzte Justinian für die Frau an die Stelle der Todesstrafe lebenslängliche Einsperrung in's Kloster [g]). Das strenge alte Gesetz, wonach der Ehemann gezwungen war, seine des Ehebruchs schuldige Frau zu verstoßen, änderte Justinian im

a) L. 1. C. Th. de emend. servor.
b) Schweppe a. a. O., S. 1028 ff.
c) L. 5. C. ad leg. Jul. maj. (Honorius und Arcadius).
d) L. un. C. si quis imp. maledix.: Si id ex levitate processerit, contemnendum est, si ex insania, miseratione dignissimum, si ab injuria, remittendum.
e) L. 30 § 1. C. ad leg. Jul. de adult.
f) L. 31. C. eod.
g) Nov. 134, c. 10.

Geiste christlicher Milde dahin ab, daß der Mann die gebesserte Frau wieder annehmen konnte [a]).

Ein wichtiger Differenzpunkt betraf die Todesstrafe. In der vorconstantinischen Zeit galt sie in der Kirche übereinstimmend als verwerflich [b]). Denselben Standpunkt hält zur Zeit des Uebergangs zum christlichen Staate noch Lactantius fest [c]), er erklärt sich unbedingt gegen die Todesstrafe [d]), wie auch gegen den Krieg und die öffentlichen Kämpfe der Verurtheilten [e]). Dem Rechtsbewußtsein, wie dem Bedürfnis des Staates gegenüber konnte die Forderung nicht in ihrer Strenge aufrecht erhalten werden. Die Stellung der Kirche unter den christlichen Kaisern läßt daher eine gewisse Unsicherheit nicht verkennen. Theilweise wurden Richter, die ein Todesurtheil gesprochen hatten, nicht zur Communion zugelassen. Ambrosius [f]) will dies zwar nicht als gesetzliche Regel aufgestellt wissen, räth jedoch einem Richter, der sich in jenem Falle befand, an, sich freiwillig der Communion zu enthalten, und spricht sich so aus, daß man deutlich erkennt, er wünscht kein Todesurtheil. „Verurtheilst du zum Tode, so wirst du entschuldigt sein, thust du es nicht, so wirst du Lob verdienen.“ Augustin erkennt an, daß unter Umständen die Verhängung der Todesstrafe unumgänglich sein möge, wünscht jedoch an den Donatisten, die an Rechtgläubigen Mordthaten begangen hatten, dieselbe unter keinen Umständen vollzogen [g]), damit nicht der Ruhm des von

a) Nov. cit.

b) Tertull. de spect. 19 u. ö.

c) Inst. div. VI, 20.

d) L. c.: In hoc Dei praecepto nullam prorsus exceptionem fieri oportet, quin occidere hominem sit semper nefas, quem Deus sanctum animal esse voluit.

e) Constantin stellte wenigstens den Kampf mit Gladiatoren ab. Die Verurtheilung ad bestias kennt noch das justinianische Recht (L. 31. D. de poen.).

f) Epist. V, 51.

g) Ep. 160 ad Apring.: Si ergo nihil aliud constitueretur frenandae malitiae perditorum, extrema fortasse necessitas ut tales occiderentur urgeret: quamquam, quod ad nos attinet, si nihil mitius

jenen erlittenen Märtyrertums durch dafür geübte blutige Vergeltung verkleinert werde, und gibt überhaupt seine Misbilligung der Sache deutlich zu erkennen [a]). Keinenfalls will er, daß um der Kirche willen, um deren Sache es sich dermalen handelte, Blut vergossen werde.

Das Ganze weist auf eine tiefere Differenz in der Auffassung der Strafe überhaupt hin. Das römische Recht betrachtet die Strafe vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt der Wiedervergeltung: sie heißt die Vergeltung (Rache) für das Vergehen [b]); die Hinrichtung berüchtigter Straßenräuber z. B. soll darum an dem Orte geschehen, wo sie ihre Verbrechen verübt haben, u. a. zur Beruhigung der Angehörigen der Ermordeten [c]), d. h. zur Genugthuung für das verletzte Rechtsgefühl. Und zwar ist an die Stelle der in alter Zeit geübten Talion, der Zumessung des Strafleidens nach dem äußeren Maße des verursachten Schadens, der subjective Maßstab nach der Größe des gezeigten bösen Willens getreten [d]). Daneben wird auch hingewiesen auf Abschreckung sowol des Verbrechers selbst [e]), als Anderer [f]), oder auf Abwehr überhandnehmender gemeinschädlicher Verbrechen [g]), sowie auf Besserung des Verbrechers [h]). Die Männer der Kirche bei ihrer theokratischen

eis fieri posset, mallemus eos liberos relaxari, quam passiones fratrum nostrorum fuso eorum sanguine vindicari.

a) Ep. 158 ad Marcell.: Si proconsul — persistit velle gladio vindicare, quamquam sit Christianus etc.

b) L. 131. D. de verb. signif.: Poena est noxae vindicta.

c) L. 28 § 15. D. de poen.: Ut — solatio sit cognatis et affinibus interemptorum.

d) L. 14. D. ad leg. Corn. de sic.: In maleficiis voluntas spectatur, non exitus.

e) L. 1. D. de just. et jure: Bonos non solum metu poenarum — efficere cupientes.

f) L. 31 pr. D. depos.: Ut exemplo aliis ad deterrenda maleficia sit.

g) L. 16 § 20. D. de poen.: Nonnumquam evenit, ut aliquorum maleficiorum supplicia exacerbentur, quotiens nimium multis personis grassantibus exemplo opus sit. — L. un. C. de rapt. virg.: Ne sine vindicta talis crescat insania.

h) L. 20. D. de poen.: Poena constituitur in emendationem hominum.

Auffassung des Staates, wie wir solche aus Augustins Werk De civitate Dei kennen lernen, konnten höchstens die zuletzt angegebenen, mehr nur nebensächlichen Gesichtspunkte in Beziehung auf die Strafe sich aneignen. Augustin kennt daher die Strafe nur als Mittel zur Besserung [a]). Er ermahnt die Richter, ihre Strafgewalt in der Weise väterlicher Erzieher zu üben [b]). Durchaus dagegen fehlt den Männern der Kirche der Sinn für den Gedanken des Rechts, sowol des subjectiven, welches der Einzelne sich vindiciren und wofür er den Schutz der Staatsgewalt anrufen darf, als des objectiven, welches der Staat im Act der Strafe an dem Verbrecher übt, von welchem letzteren Gesichtspunkte allein die Berechtigung der Todesstrafe verstanden werden kann. Sie vermögen nicht die Uebung strafender Gerechtigkeit von der durch das Christentum verbotenen Rache zu unterscheiden [c]). Sie halten es für unerlaubt, Processe zu führen [d]), namentlich solche Klagen zu erheben, welche eine Verurtheilung zum Tode nach sich ziehen können [e]). Jede Wahrung des eigenen Rechtes unter Beschädigung des Nächsten wird verboten, daher selbst die Nothwehr gegen einen bewaffneten Räuber [f]). Die evangelischen Aussprüche vom Erdulden des Unrechtes waren zum Gesetz erhoben worden. In Folge dessen gebrach das Verständnis für die eigentümliche Bedeutung des Rechtes

---

a) Ep. 159 ad Marcellinum: Non quo scelestis hominibus licentiam facinorum prohibeamus auferri, sed hoc magis sufficere volumus, ut vivi et nulla corporis parte truncati vel ab inquietudine insana ad sanitatis otium legum coercitione dirigantur, vel a malignis operibus alicui utili operi deputentur.

b) Ibid. Eine heilsame Wirkung dieser Betrachtungsweise war es, wenn, wie wir aus demselben Briefe ersehen, Richter in der Anwendung der Folter bei Untersuchungen größere Milde walten ließen, als das Gesetz vorschrieb.

c) August. ep. 159: Nec (christiane judex) in peccatorum atrocitatibus exerceas ulciscendi libidinem.

d) Basil. M. de leg. libr. gent. II, p. 176.

e) Lact. inst. div. VI, 20: Neque militare justo licebit, — neque accusare quemquam crimine capitali, quia nihil distat, utrumne ferro an verbo potius occidas.

f) Ambros. offic. I, 28; III, 4. August. ep. 154 ad Publicolam.

im menschlichen Gemeinschaftsleben und für das darauf gegründete Gesetz des Staates, während gleichwol jene Forderungen, gesetzlich verstanden, sich als undurchführbar erwiesen. Aehnlich war es in Beziehung auf den Eid. Mit großer Uebereinstimmung wird er in gesetzlicher Auffassung des bekannten Ausspruches in der Bergpredigt für verwerflich erklärt [a]). Nichtsdestoweniger konnte gegenüber den thatsächlichen Verhältnissen an seine Abschaffung nicht gedacht werden [b]). Nur den Clerikern wurde kein Eid auferlegt [c]).

Eine weitere Folge dieser Auffassung des Christentums als eines neuen Gesetzes war es, daß die Kirche eine Reihe von Befugnissen, welche ihrer Natur nach dem Staate zustehen, an sich zog. Eine eigene kirchliche Gerichtsbarkeit [d]) entwickelte sich und fand von Seiten des Staates Anerkennung. Ihre Wurzeln reichen in die vorconstantinische Zeit zurück. Nicht nur alle Streitigkeiten der Cleriker unter einander wurden vor den Richterstuhl des Bischofs gezogen, sondern auch alle Processe von Laien, sobald die Parteien einverstanden waren, den Bischof als Schiedsrichter anzuerkennen. Das letztere konnte vom Standpunkte des Rechtes nicht beanstandet werden, da dasselbe in allen Fällen den processirenden Parteien zuließ, durch Uebereinkunft auf einen Schiedsrichter zu compromittiren, von dessen Ausspruch dann nicht appellirt werden konnte. Der Vorbehalt, daß die Bischöfe als Schiedsrichter nur in Folge eines förmlichen Compromisses, mithin nie gegen des Beklagten Willen sprechen dürfen, wird daher von den Gesetzgebern durchaus festgehalten [e]), sowie überhaupt der Grundsatz, daß den Bischöfen als solchen eine Gerichtsbarkeit nicht zustehe [f]). Eine

---

a) Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu III, 101. 220. 244.

b) Bingham VII, 355 sqq.: Die Christen schworen bei der Dreieinigkeit und per salutem oder majestatem imperatoris.

c) L. 25. C. de episc. et cler.: Ecclesiasticis regulis et canone a beatissimis episcopis antiquitus instituto clerici jurare prohibentur.

d) Planck, Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverf. I, 297 ff. Zimmern III, 64 ff.

e) Nov. 12.

f) Nov. cit.: Constat episcopos forum legibus non habere, nec de aliis causis — praeter religionem posse cognoscere.

Begünstigung lag nur darin, daß nach einer Verordnung Constantins [a]) die schiedsrichterlichen Aussprüche der Bischöfe von den weltlichen Behörden ohne weiteres exequirt werden mußten.

Aber auch eine Strafgerichtsbarkeit wurde von der Kirche geübt. Nicht bloß eigentlich kirchliche Vergehungen, d. h. Verletzungen der kirchlichen Disciplin und Ordnung, wurden von ihr zur Strafe gezogen, sondern ohne principiell gegebene Beschränkung Vergehungen jeder Art, weil und sofern sie zugleich Verletzung der göttlichen Gebote waren. Und zwar wurde der einmal angenommenen gesetzlichen Weise gemäß förmlich dagegen procedirt, so daß frühzeitig eigentliche bischöfliche Gerichtshöfe bestanden, welche vieles aus dem bürgerlichen Criminalproceß annahmen. So stand eine zweifache Strafgerichtsbarkeit nebeneinander, aber mit verschiedener Tendenz: die kirchliche nicht, wie die des Staates, auf Uebung der Gerechtigkeit gerichtet, sondern auf eine bessernde väterliche Zucht [b]), daher denn auch nicht selten von den kirchlichen Gerichtshöfen das inquisitorische Verfahren ex officio ohne vorausgegangene Delation angewandt wurde, ganz correct von dem Standpunkte väterlicher Erziehung. Von eben diesem Standpunkte aus erlaubte sich die Kirche nicht selten Eingriffe in die bürgerliche Strafrechtspflege, so durch das von ihr in Anspruch genommene und oft in sehr weit gehender, selbst tumultuarischer Weise [c]) geübte Recht der Für-

a) Euseb. vit. Const. IV, 27.

b) August. ep. 159 ad Marcell.: Nec in peccatorum atrocitatibus exerceas ulciscendi libidinem, sed peccatorum vulneribus curandi adhibeas voluntatem. Noli perdere paternam diligentiam. — Qui modus coërcitionis et a magistris artium liberalium et ab ipsis parentibus et saepe etiam in judiciis solet ab episcopis adhiberi. — Daher schreibt Gregor II. an Kaiser Leo den Isaurier, indem er das Verfahren der kirchlichen Gerichte dem der bürgerlichen gegenüberstellt: Pontifices non ita. Sed ubi peccarit quis et confessus fuerit, suspendii vel amputationis loco evangelium et crucem cervicibus ejus circumponunt eumque tamquam in carcerem in secretaria conjiciunt, in ecclesiae diaconica et catechumenica ablegant ac visceribus ejus jejunium, oculis vigilias et laudationem ori ejus inducunt. Cumque probe castigarint probeque fame afflixerint, — dimittunt.

c) Gieseler, K.-G. I, 473.

bitte für Verurtheilte. Macedonius, Vicarius von Afrika, macht in einem sehr respectvoll gehaltenen Schreiben an Augustin [a]) gewisse Bedenken gegen die Ausübung dieses Rechtes in manchen Fällen geltend. Verbrechen dürfen nicht ungestraft bleiben, weil es sonst den Anschein gewinne, als billige man sie [b]); um so weniger dürfe die Strafe unterbleiben, wenn der Verbrecher verstockt in seiner Schuld beharre. Er redet als Mann des Rechtes. Augustin macht in seiner Antwort [c]) den Standpunkt des väterlichen Erziehers geltend: nur in diesem Leben sei Besserung möglich, die Kirche müsse daher Sorge tragen, daß kein Verbrecher unbußfertig aus der Welt gehe; daher ihr Recht zur Einmischung bei ausgesprochenen Todesurtheilen. — Ein ähnliches Mittel zur Einmischung war das aus der heidnischen Zeit in die christliche herübergenommene und von der Gesetzgebung anerkannte Recht der Asyle [d]). Die in die Kirche fliehenden Verbrecher sollten dadurch nicht der Strafe entzogen werden. Die Geistlichkeit der Kirche sollte nur Fürbitten für sie einlegen und je nach den Umständen ihnen Milderung der Strafe erwirken; sie sollte sie nicht eher herausgeben, als bis die Verfolgenden eidlich zugesagt hätten, sie nicht zu foltern, zu verstümmeln oder zu tödten; man sollte die Verbrecher Pönitenz thun lassen, sie in vorkommenden Fällen anhalten, den Beleidigten Genugthuung zu leisten, und Aussöhnung versuchen.

Im Ganzen wird unsere Darstellung — welche übrigens auf erschöpfende Vollständigkeit keinen Anspruch macht — das oben ausgesprochene Urtheil rechtfertigen, daß die Einwirkung der Kirche auf das römische Recht nicht von Bedeutung gewesen ist. Es fehlte einerseits den Vertretern der Kirche an Verständnis für das Wesen des Rechtes, und andererseits hatte sich das römische Recht schon zu weit entwickelt, als daß noch eine sein tieferes Wesen berührende, umgestaltende Wirkung möglich gewesen wäre. Was durch den Einfluß der Kirche modificirt worden ist, waren meist nur Außenpunkte von untergeordneter Wichtigkeit.

---

a) Ep. 53 in August. epp.

b) L. c.: Quod utique, cum impunitum volumus, probamus.

c) Ep. 54.

d) Stäudlin III, 399ff.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die christliche Kirche Aethiopiens.

Eine archäologische Studie.

Von

W. L. Volz,
Pfarrer in Linkenheim.

Der Kriegslärm ist verstummt, die sieggekrönten Truppen, welche England wider den halbbarbarischen König Theodoros von Abyssinien ausgesandt hat, sind nach glorreicher Lösung ihrer Aufgabe heimgekehrt, und die Wissenschaft macht sich an's Werk, die Ergebnisse dieser nothgedrungenen Expedition in ein Land, das gewissermaßen eine terra incognita ist, zu sammeln und zu verwerthen. Zu dieser Arbeit möchten wir eine kleine Beihülfe leisten, indem wir die so durchaus eigentümliche abyssinische oder äthiopische Kirche zu charakterisiren versuchen und dadurch ein allgemeineres Interesse für sie zu wecken suchen. Und solchen Interesses ist sie werth. Denn abgesehen davon, daß aus dieser Kirche, von diesem fernen Grenzland der Cultur und des Christentums in neuerer Zeit eine Reihe höchst wichtiger, ganz oder theilweise verloren gegebener Apokryphen aus vorchristlicher und der frühesten christlichen Zeit, das Buch Henoch, die Jubiläen, die Himmelfahrt Jesaia's, in äthiopischen Uebersetzungen zu uns herübergekommen sind,

sind die abyssinischen Christen nach Stanley [a]) „die einzigen wahren Sabbatianer des Christentums", und „weilt die Polygamie der jüdischen Kirche hier noch, nachdem sie von der übrigen christlichen Welt verbannt wurde", und setzen namhafte katholische Gelehrte, wie Werner [b]) und Pichler [c]), die Entstehung der abyssinischen Kirche in das höchste Altertum, der erstere sogar in das Ende des ersten Jahrhunderts unserer christlichen Zeitrechnung. Und es ist wahr, die abyssinische Kirche athmet mit der koptischen, deren Tochter sie ist, mit Stanley zu reden, „eine Atmosphäre des Orients und der Frühzeit, welche selbst in keiner der nördlicheren Kirchen des Orients zu finden ist!"

Wir glauben den sichersten und nüchternsten Weg zu gehen, wenn wir die interessanteren Partieen der äthiopischen Kirche möglichst genau darlegen, wie sie sich uns bei eingehendem Studium dargestellt haben, und, indem wir uns auf einige Bemerkungen und Winke beschränken, den Leser sein Urtheil sich selbst bilden lassen.

Wir beginnen unsere Untersuchung mit Taufe und Abendmahl, indem wir einige Bemerkungen über den Gottesdienst der abyssinischen Kirche anschließen. Es ist bekannt, daß die Abyssinier mit den Kopten ihre Kinder am achten Tage nach der Geburt beschneiden. Die Taufe vollziehen sie dann an den Knaben am vierzigsten, an den Mädchen am achtzigsten Tage nach der Geburt. Weniger bekannt dürfte sein, daß in der griechischen Kirche das Kind am achten Tage zur Kirche gebracht wird, um vom Priester seinen Namen zu erhalten, und am vierzigsten Tage, der wol auch in der Regel der Tauftag ist, mit seiner Mutter im Hause Gottes erscheint, um dargestellt zu werden [d]). Bei der Beschneidung

a) Heidenheim, Deutsche Vierteljahrschrift für englisch-theologische Forschung Nr. VI, Abhandlung I: Die morgenländische Kirche, S. 135.

b) Die abyssinische Kirche, in der Zeitschrift für die ges. kath. Theologie (Wien 1852), Bd. III, Heft 2.

c) Geschichte der kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident. München 1864.

d) Joh. Glen King, Die Gebräuche und Ceremonien der griechischen Kirche in Rußland (Riga 1773), S. 185 u. 187 f.

empfängt das Kind seinen Namen. Eine höchst merkwürdige Sitte der ältesten christlichen Kirche findet sich gleichfalls bei den Abyssiniern, der Gebrauch, den Neugetauften Milch und Honig zu geben [a]). Wir können uns nicht versagen, die Beschreibung einer äthiopischen Taufhandlung, wie sie Ludolf gibt, hier einzufügen. Er sagt [b]): „Der Priester, der die Taufe der Erwachsenen vollziehen will, beginnt mit dem 51. Psalm, und nachdem er mit Weihrauch geräuchert, fragt er nach dem Namen der Täuflinge. Dann, nachdem einige Gebete gesprochen, und der Diakon die Zuhörer wiederholt ermahnt, daß sie beten sollen, salbt er die verschiedenen Theile des Körpers mit dem heiligen Oel und legt jedem die Hand auf den Kopf. Wenn dies geschehen, strecken die Neophyten die rechte Hand in die Höhe und schwören, nach Westen gewandt, dem Satan oder Fürsten der Finsternis ab. Hierauf nach Osten als zur Sonne der Gerechtigkeit gekehrt, sagen sie mit hocherhobener Rechten Christo gleichsam ihren Schwur und bekennen, indem ein Presbyteres vorsagt, das Symbolum des christlichen Glaubens, und auf seine Frage antworten sie, daß sie es glauben. Sodann wird die Salbung wiederholt und einige Perikopen aus dem Evangelium Johannis, der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen verlesen unter Beifügung der gewöhnlichen Liturgie. Endlich wird Oel in das Taufwasser gegossen und in Kreuzesform ausgebreitet, und nachdem nochmals viele Gebete gesprochen worden sind, steigt der Priester in den See, der zu diesem Zweck vor den Kirchthürmen ausgegraben ist [c]), und versenkt die von dem Diakon Herbeigeführten dreimal mit dem ganzen Körper und tauft sie auf den Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Bei den Männern sind Männer, bei den Frauen

---

a) Gobats Tagebuch im Magazin für die neueste Geschichte der evangelischen Missions- und Bibelgesellschaften, Jahrg. 1834, Heft 2, S. 300; und Stanley bei Heidenheim a. a. O., S. 134, Anm. a.

b) Historia Aethiop. (Francof. ad Moen. 1681), Lib. III. 6, 31 sq.

c) Oft vertritt dessen Stelle ein Becken, das mit Wasser gefüllt und geweiht wird, mit welchem Wasser die Täuflinge dreimal ganz übergossen werden. Isenberg, Abessinien und die evangel. Mission (Bonn 1844), Th. I, S. 32.

Frauen bei der Hand, welche den aus dem Fluß oder See Steigenden Hülfe leisten und sie heraufziehend gleichsam aufnehmen, welche deswegen von den Alten Empfänger und Empfängerinnen (Susceptores) genannt wurden. So abgewaschen und wieder gesalbt, werden sie als neu Geborene mit einem weißen Unterkleid, um die Reinheit des Herzens anzuzeigen, bekleidet und erhalten oben darüber ein rothes Kleid zum Andenken an das durch das Blut Christi erworbene Heil und werden dann erst in die Kirche eingeführt, wo sie, unter die Christen gemischt, das heilige Abendmahl empfangen. Bei ihrem Weggang wird ihnen Milch und Honig gegeben, und sie unter Handauflegung mit dem Segen entlassen: „Gehet hin in Frieden, ihr Söhne der Taufe!"

Die Aehnlichkeit mit der Schilderung der Taufe bei Cyrill[a]) springt in die Augen: hier wie dort die abrenuntiatio diaboli und die sponsio salutis[b]), hier wie dort vor Vollziehung der Taufe die Totalsalbung und nach derselben die Salbung mit dem heiligen Chrisma, hier wie dort nach Vollendung der Taufhandlung das Anziehen mit dem weißen Taufkleid[c]). Ludolf berichtet nur von einer weiteren dritten Salbung, nämlich schon gleich beim Beginn der Handlung noch vor der abrenuntiatio. Die Taufe findet in der abyssinischen Kirche noch heute vor der Kirche in dem dieselbe umgebenden Vorhof statt, wie in der alten Kirche in der Vorhalle, und wird sowol bei der Totalsalbung mit dem Galiläum, wie bei der Ertheilung des Chrisma mit dem Meiron jeder Theil des Körpers besonders, im Ganzen sechsunddreißigmal, gesalbt, ein Gebrauch, der unverkennbar mit der altägyptischen Lehre, daß 36 Dämonen den Leib des Menschen nach seinen einzelnen Gliedern und Theilen unter ihre Herrschaft vertheilt haben, zusammenhängt[d]). Beide Salbungen finden heute noch in der griechischen Kirche auf die angeführte Weise statt; die der Taufe vorhergehende wird die Totalsalbung, die ihr folgende

---

a) Catech. mystag. 1—4.

b) wie Tertullian (De baptismo) das *συντάσσομαι τῷ Χριστῷ* nennt.

c) Catech. myst. 4.

d) S. Kellner, Hellenismus und Christentum (Köln 1865), S. 30.

die Versiegelung σφραγίς genannt, wie denn der Priester bei der letzteren und zwar bei jeder einzelnen der 36 Salbungen auf's neue die Worte: „das Siegel der Gabe des heiligen Geistes" spricht. Wie in der griechischen, so kommt auch in der koptischen Kirche noch nach älteren und neueren Zeugnissen die mit der Ankleidung verbundene Umgürtung hinzu, auf welche am achten Tage die Auflösung des Gürtels und das Ausziehen des Taufkleides nebst einer nochmaligen Abwaschung des ganzen Leibes folgt. Diese Gürtung führt nun zwar Assemannus[a]) gleichfalls, wie die Salbung von den Kirchenvätern auf den geistlichen Kampf des Christen bezogen wurde: „gesalbt wie die Athleten", auf den Ausspruch Christi zurück: „Lasset eure Lenden umgürtet sein", allein uns scheint die Ableitung von der alttestamentlichen Priesterweihe 3 Mos. 8, 13 viel wahrscheinlicher zu sein, worin uns bestärkt, daß nach einer Nachricht dem Täuflinge auch zugleich „eine Krone" aufgesetzt wurde, sowie daß die Kopten nur unbeschuht, mit einem Gürtel versehen und mit einer hohen, wollenen Mütze auf dem Haupte die Kirche betreten dürfen[b]). In der griechischen Kirche kommt als weitere Ceremonie noch das Scheeren des Haupthaares hinzu, in offenbarer Nachahmung des Abscheerens der Haare der Leviten nach 4 Mos. 8, 7.

Ein weiterer, von Ludolf nicht erwähnter Gebrauch bei der Taufe sowol der Erwachsenen, als der Kinder ist das Umhängen der Mateles, d. i. der fünf Fuß langen blauseidenen Litzkordeln, deren jeder abyssinische Christ sowol männlichen, als weiblichen

---

a) Bibliotheca Orientalis, Tom. III, Pars I, p. 359.

b) Schon Abudacnus seu Barbatus, Historia Jacobit. seu Copt. in Aegypto etc. (Lugd. Batav. 1740), p. 143 erkennt darin eine Nachahmung der heiligen Kleider der Juden; vgl. Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel von Zerstörung des ersten Tempels 2c., 2. Ausgabe, Bd. II, S. 60 u. Bd. III, S. 352: „Es wurde zu einer jüdischen Satzung, ohne Gürtel nicht zu beten"; und Herzog, Theologische Realencyklopädie Bd. XV, Artikel „Taufe", S. 481: „Im Orient war die Umgürtung der Lenden und die Krönung mit einer durch Gebet geweihten corona als Symbol des königlichen Priestertums üblich."

Geschlechts beständig eine zur Unterscheidung von den Mahomedanern trägt. Der Priester taucht sie nach Vollziehung des Taufacts in das heilige Oel und drückt zuerst mit ihr ein Kreuz auf den Scheitel des Täuflings und bindet sie ihm dann unter Segenswünschen um den Hals[a]). In der griechischen Kirche entspricht dem das Umhängen eines kleinen Kreuzes von Gold, Silber oder anderem Metall um den Hals des Kindes durch den Priester. Ein anderer Gebrauch, welchen selbst der gelehrte Assemannus den Abyssiniern zuschreibt, den Knaben ein Mal einzubrennen, scheint jedenfalls erst später entstanden zu sein und mit der von verschiedenen Seiten bezeugten Sitte zusammenzufallen, sich ein Kreuz in die Hand, auf den Arm oder auf die linke Schulter einzuätzen.

An die Taufe schließt sich, wie in der alten Kirche, der Empfang des heiligen Abendmahls unmittelbar an, und nicht bloß den Erwachsenen, sondern auch den Kindern wird sofort nach der Taufe das heilige Abendmahl gereicht, indem der Priester ihnen aus dem heiligen Kelch, in welchen ein Stückchen des Brots hineingebrocht war, mit dem Finger einen Tropfen in den Mund tröpfelt. Von da an genießen die Kinder das heilige Abendmahl bis zum zehnten und zwölften Jahre, von welchem Alter bis zum vierzigsten Lebensjahr kein Abyssinier leicht zum Tisch des Herrn hinzutritt. Es ist vollkommen die Ordnung der alten Kirche, wie sie Tertullian[b]) und Cyrill uns beschreiben: Taufe, Confirmation und Abendmahl, welche wir in der abyssinischen Kirche wiederfinden, und wie damals werden diese Handlungen als unzertrennlich zusammengehörig gedacht, so daß man das heilige Abendmahl selbst den Kindern nicht vorenthalten zu dürfen glaubt.

Wir lassen auch hier einen zwar beschränkten, doch offenbar gewissenhaften und kundigen Berichterstatter reden, den alten Abudacnus. Er sagt[c]): „Am Sabbattag, nämlich vor dem Sonntag, oder an dem Tage, welcher dem Fest eines Heiligen vorangeht, kommen alle mit bloßen Füßen im Tempel zusammen, Männer

a) Isenberg a. a. O.; vgl. 4 Mos. 15, 37—40.
b) De resurrect. carnis, c. 8 (Opp. T. II, p. 537 ed. Oberthür).
c) l. c., p. 114 sq.

und Weiber, wer kann, und bringen einen Mantel als Decke, mit der sie sich, in jener Nacht im Tempel schlafend, bedecken und einhüllen. Sie haben die Tempel auf der Erde mit Decken und Teppichen belegt nach der Würdigkeit des Ortes, und nachdem die Vespern und die Schlußandacht (completorium [a])) gehalten worden sind, singen alle im Chor, Geistliche wie Weltliche, miteinander die zu den Vespern und der Schlußandacht gehörigen Gebete und Hymnen; hierauf begeben sich Männer und Weiber an verschiedene Plätze, um zu schlafen (doch ist die Halle der Weiber ringsherum geschlossen, daß Männer und Weiber nicht beisammen sind), außer denen, welche beim Tempel wohnen, denn diese schlafen in ihren Häusern und kommen vor Sonnenaufgang um die eine oder andere Hore, von einem Cleriker gerufen, herbei, und die, welche im Tempel schlafen, und alle, welche die heiligen Weihen empfangen haben, die größeren oder die kleineren, gürten sich mit dem Gürtel und begeben sich in den Chor und fangen an, die Morgengebete (matutinas) zu singen, dann die Hymnen und kanonischen Horen (nämlich die erste, dritte und neunte), welche die Horen der Vespern und der Frühmessen umfassen und 48 Psalmen umschließen, alle in arabischer Sprache abwechselnd hergesagt. Den Psalm sagen sie (die Priester und Obersten des Volks nämlich) einzeln, neben den Lectionen mit dem Evangelium, welche zuerst in koptischer, dann in arabischer Sprache verlesen werden, damit alle, welche da sind, es verstehen können. Die Gebete werden allein in koptischer Sprache gelesen, nach deren Vollendung der Priester die Messe mit dem Diakonus, Subdiakonus und den Akoluthen (die immer der Messe beiwohnen müssen) beginnt, und wenn alle sich betend zur Erde geneigt haben, liest der Priester den Introitus in koptischer Sprache vor der Thür des Allerheiligsten. Nachdem er vollendet, geht er in's sanctuarium zugleich mit den Dienern, welche das Weihrauchfaß in der Hand haben, und geht um den Altar, ihn weihend. Hernach aber naht ein Cleriker der Thür des

---

a) S. 122, Anmerk. f: „Completorium Thomas de S. Quercu ita describit, quod sit Prayers at the end of Miss i. e. preces in fine Missae“.



Allerheiligsten mit einer Hostie, Wein und Wasser. Dieses alles empfängt mit großer Ehrerbietung von ihm der Diakonus und legt es im Allerheiligsten vor den Priester hin. Der Priester legt alles in derselben Ordnung hin, daß es geweiht werde, dann beginnt er einige Gebete und Lieder, und das Volk folgt der Stimme des Singenden mit seiner Stimme; wenn aber einige gewöhnliche Erzählungen eines Heiligen- oder Festtages vorhanden sind, so liest sie der Priester in koptischer Sprache: hierauf beginnt der Subdiakonus die erste Epistel, welche aus dem Alten Testament ist, und liest sie koptisch; dann liest der andere Subdiakonus zwei Episteln arabisch, deren eine aus dem Apostel Paulus, die andere aus der Katholika und gewissen Reden genommen ist, und nach Absingung von Hymnen das auf diesen Tag gewöhnliche Evangelium. Nachher fängt der Priester die Präfation feierlich in koptischer Sprache an, dem der Chor folgt und das Uebrige singt, und die Litanei, welche der Priester allein im Allerheiligsten mit erhobener und lauter Stimme koptisch spricht. Nach Vollendung dieser Gebete, welche vor der Consecration geschehen, weiht er Brot und Wein, indem das Volk in heiliger Scheu zuhört. Nach der Consecration nimmt der Priester selbst zuerst das Sacrament, nach ihm der Diakonus, der Subdiakonus und die anderen Diener. Wenn aber einige aus dem Volk da sind, so reicht ihnen der Priester einen Theil derselben Hostie, und der Diakonus bedient sie mit einem silbernen oder goldenen Löffel mit dem Blut, so daß alle Einer Hostie müssen theilhaftig werden, die zum mindesten einem Pfund Brot nahe kommt."

Die Verwandtschaft des koptischen mit dem griechischen Gottesdienst fällt sofort in die Augen: hier wie dort endlose Liturgieen, Responsorien, Gebete und Schriftverlesungen ohne Predigt, hier wie dort der Gottesdienst von der Vesper durch die Matutine fortschreitend zur sogenannten heiligen Liturgie, d. i. zur Darstellung und Feier des Opfertods Christi; nur in der koptischen Liturgie alles noch ursprünglicher, einfacher, altertümlicher. Doch treten wir unserm Gegenstand näher. Vor allem ist zu betonen, daß Abudacnus zunächst den koptischen und nicht den eigentlichen äthiopischen Gottesdienst beschreibt; allein wie er selbst im

Titel[a]) seiner Schrift andeutet, die abyssinische oder äthiopische Kirche ist ein Zweig der koptischen, d. i. der alten ägyptischen Nationalkirche, wie ihr Name, von Gyptos abgeleitet, besagt[b]), und unterscheidet sich darum nur durch einzelne charakteristische Eigentümlichkeiten, während sie im Großen und Ganzen mit ihr durchaus übereinstimmt. Zuerst ist zu jener Beschreibung des alten Abudacnus anzumerken, daß Kopten und Abyssinier, wie sie das Jahr im Herbst mit dem Herbstäquinoctium beginnen lassen, so den Tag von Abend zu Abend rechnen. Sodann feiern die Abyssinier neben dem Sonntag noch den jüdischen Sabbat. Ferner muß, wer Schuhe oder Sandalen anhat, dieselben vor dem Kirchhof ausziehen, denn nur mit bloßen Füßen darf man das Heiligtum betreten. Auch die Vigilien und gottesdienstlichen Versammlungen zur Nachtzeit sind eine uralte christliche Einrichtung, lesen wir doch schon vom Apostel Paulus, daß er seine Predigt bis Mitternacht verzog[c]), und ist es insbesondere in der abyssinischen Kirche Sitte, das heilige Abendmahl vor Sonnenaufgang auszutheilen, und nur an Fasttagen wird es, um das Fasten nicht zu unterbrechen, erst nachmittags um drei Uhr gespendet. Es wird stets nüchtern empfangen. Die Priester nehmen es täglich, die übrigen alle Sonntage oder sonst von Zeit zu Zeit. Zur Spendung müssen mindestens fünf Priester zugegen sein, doch müssen die aus Knaben genommenen Diakonen meist die fehlende Zahl ergänzen. Die Kopten und die Abyssinier beobachten die jüdischen Gebetsstunden, an welchen sie in den Kirchen täglich zusammenkommen und Gott mit Hymnen und Gebeten und Lesen und Hören der heiligen Schriften dienen[d]). Auch das Verlesen der arabischen Uebersetzung, nachdem die Perikopen in der äthiopischen Sprache vorgelesen sind,

---

a) Der vollständige Titel lautet: Historia Jacobitarum seu Coptorum in Aegypto, Libya, Nubia, Aethiopia tota et Cypri insulae parte habitantium opera Josephi Abudacni seu Barbati cum Annotationibus Joannis Nicolai vulg. Sigebertus Havercampus. Lugd. Batav. 1740.

b) Herzog a. a. O., Bd. I, S. 152.

c) Apg. 20, 7.

d) Oertel, Theologia Aethiop. (Wittenbergae 1746), p. 93.

ist offenbar aus der jüdischen in die christliche Kirche übergegangen, da dort der Uebersetzer neben dem Vorleser stand und das Gelesene sofort Vers für Vers in die Volkssprache übertrug[a]). Die Abyssinier knieen beim Gottesdienst nicht, sondern wohnen ihm stehend bei und haben, weil derselbe oft sehr lange währt, eine Art kleiner Krücken, auf welche sie sich, wenn sie müde sind, stützen. Dagegen neigen sie sich während des Gottesdienstes wiederholt zur Erde. Und wie dieses schon lebhaft an das Alte Testament erinnert, an das „sich bücken und anbeten“, an 2 Mos. 4, 31 u. 2 Chron. 7, 3, so noch vielmehr ihr gottesdienstlicher Gesang und Tanz. „Tanzen“, sagt Stanley[b]), „macht einen Theil ihres Rituals aus, wie es auch in dem jüdischen Tempel der Fall war“, und Ludolf beschreibt diesen Gesang und Tanz mit den Worten: „Sie singen, sie springen und stampfen den Boden und jubeln dem Gott Jakobs nach den Vorschriften der Psalmen.“ Was aber die Liturgie selbst betrifft, so möge uns gestattet werden, hier einen allgemeinen Ausspruch Langens über das Verhältnis der jüdischen zur christlichen Liturgie vorausgehen zu lassen, um seine Richtigkeit an der äthiopischen Kirche nachzuweisen. Er sagt nämlich[c]): „Aus diesem Grunde mußte auch ohne alle Rücksichtnahme auf jüdischen Eigensinn in den ersten Anfängen die christliche Kirche ihrer äußeren Erscheinung nach sich sehr nahe mit dem hergebrachten jüdischen Wesen berühren. Auf die christliche Grundlage versetzt, konnte manches schöne Stück der jüdischen Liturgie beibehalten werden, der Pflanze gleichend, welche erst, wenn sie statt dürren Erdreichs fruchtbaren Boden erhält, ihren ganzen Blütenreichtum entfalten kann.“ In der äthiopischen Kirche und gleicherweise in der griechischen beginnt jeder Gottesdienst wie bei den Juden[d]) mit dem Tris-

a) Jost, Geschichte des Judentums und seiner Secten (Leipzig 1857), Abth. I. S. 177.

b) a. a. O., S. 185.

c) Das Judentum in Palästina zur Zeit Christi (Freiburg i. Br. 1866), S. 140 f.

d) Vitringa, De Synagoga vetere, p. 1077 sq.: „Est autem Kaddisch sanctissima illa Precationis Formula quae in initio et fine Actuum quorumque sacrorum recitabatur“; vgl. Offenb. Joh. 4, 8.

hagion[a]). Ebenso hat schon Renaudot[b]) die Aehnlichkeit der christlichen Doxologie mit dem jüdischen Gebet: „Alle Engel öffnen ihren Mund in Heiligkeit und Reinheit 2c." hervorgehoben, und kann man die äthiopischen Liturgieen, wie auch die der griechisch-russischen Kirche, nicht lesen, ohne über die zahllosen Anklänge nicht bloß, sondern das häufige Zusammentreffen selbst der Ausdrücke und der Gedanken mit der jüdischen Liturgie zu staunen. Und wenn man diese Verwandtschaft und Aehnlichkeit auch auf Rechnung der späteren allgemeinen Geistesentwickelung, welche bekanntlich bei Juden und Christen überraschende Parallelen genug bietet, schreiben wollte, so ist die Offenbarung Johannis da, welche mit ihrem himmlischen Gottesdienst sowol die sonstigen Spuren vom Vorhandensein einer Tempelliturgie überraschend bestätigt, als auch für die späteren christlichen Liturgieen bereits die unverkennbaren Grundlinien zeichnet. — Das erste, was übrigens der Abyssinier beim Betreten eines Gotteshauses thut, ist, daß er die Schwelle und Thür desselben andächtig küßt, und wird das und überhaupt das Küssen der heiligen Gegenstände für so wesentlich gehalten, daß man statt „in die Kirche gehen" sagt: „die Kirche küssen" und einen frommen Mann allen Ernstes „einen Kirchenküsser" nennt.

Das heilige Abendmahl wird in beiderlei Gestalt ausgetheilt, und zwar sind die Abyssinier wieder die einzigen Christen, bei welchen nicht bloß das Brot, sondern auch der Wein zum heiligen Abendmahl von den Priestern innerhalb der Mauern der Kirche bereitet wird[c]). Das Brot ist gesäuert, vom feinsten Weizen, und wird von eigens dazu aufgestellten kirchlichen Brotbäckern mit großer Sorgfalt in einem Ofen im Umkreis der Kirche gebacken. Es darf während seiner feierlichen Bereitung kein ungeeigneter Besuch, am wenigsten ein Weib, sich herzunahen. Es wird in Gestalt von mäßig großen runden Kuchen, mit einem Kreuze in der

a) Harris, Gesandtschaftsreise nach Schoa 1841—1843. Deutsch von K. v. K. Bd. II, p. 169.

b) Liturgiarum Orientalium Collectio. Tom. I. Commentar. ad Liturg. Copt. S. Basilii, p. 288.

c) Renaudot a. a. O., S. 176.



Form des römischen X bezeichnet, gebacken und muß stets frisch gebacken sein. Nur am fünften Tage der großen Woche wird wie überhaupt das jüdische Passa gefeiert[a]), so auch ungesäuertes Brot zum Andenken der ἄζυμα Christi zum Abendmahl genommen[b]). Wem könnte die Analogie entgehen, welche zwischen der Bereitung des Abendmahlsbrotes in der abyssinischen Kirche und der Bereitung der Schaubrote zum jüdischen Tempelgottesdienste stattfindet? Denn die Schaubrote wurden ja gleichfalls nur von Priestern aus einer Familie der Kahathiter in einem besondern Gemach, dem Glut- oder Backhaus, an der Nordseite des Priestervorhofes gebacken[c]). Der Abendmahlswein wird aus nicht ganz dürren Rosinen bereitet, welche in der Sacristei oder dem Sanctuarium aufbewahrt werden. Man weicht dieselben zehn Tage im Wasser ein, dann werden sie abgetrocknet und auf der Kelter ausgepreßt, und wird der so gewonnene Wein bei der Communion selbst noch mit warmem Wasser vermischt. Dies letztere ist auch in der griechischen Kirche gebräuchlich. Werner[d]) hebt in seiner trefflichen Beschreibung der Messe der Aethiopier als der abyssinischen Kirche eigentümlich hervor zuerst das memento defunctorum, das der Absolution unmittelbar vorhergeht. Dasselbe findet sich in den koptischen Liturgieen nicht und ist offenbar ein Ueberrest hohen Altertums. Bei der ἐπίκλησις τοῦ πνεύματος ἁγίου hat die äthiopische Liturgie ferner den Beisatz: in saecula saeculorum, woraus Werner mit Recht erkennt, daß nicht um die Transsubstantiation der vorliegenden Abendmahlselemente, sondern um die stete Fortdauer des eucharistischen Opfers und der sacramentlichen Gegenwart des Herrn in der Kirche gebeten wird. Diese Modification der Invocationsformel und das unmittelbar nach den Einsetzungsworten folgende Bekenntnis der geschehenen

a) Assemannus a. a. O., S. 305: „Feria quinta Paschatis seu majoris hebdomadae agnos assos manducant."

b) Ludolf a. a. O., lib. III, c. 6, p. 80.

c) Dächsels Bibelwerk. Breslau 1864. Bd. I, S. 387. Anmerk. zu 3 Mos. 24, 5.

d) a. a. O., S. 367 f.

Verwandlung, den Ausruf des Volkes: „Amen! Amen! Credimus et certi sumus, hoc est vere corpus tuum", und nach der Consecration des Kelches: „Amen! vere est sanguis tuus, credimus", sieht er als Ueberreste der ursprünglichen Liturgie der Aethiopier an. Die Worte, welche bei der Darreichung des Brotes gesprochen werden, lauten: „Hic est panis vitae, qui de coelo descendit, vere pretiosum corpus Emanuel Dei nostri", worauf der Empfänger Amen sagt; und bei der Darreichung des Kelches durch den Diakon: „Hic est calix vitae, qui descendit de coelo, qui est pretiosus sanguis Christi."

Nach dieser Darstellung, wie auch nach der obigen von Abudacnus gegebenen Schilderung des koptischen Gottesdienstes und nach allen Liturgieen wird Brot und Wein auch den Laien getrennt ausgetheilt. Allein Isenberg sagt bestimmt[a]): „Zum Abendmahlsgebrauch bedienen sie sich gesäuerten Weizenbrotes und des Saftes ausgepreßter Trauben. Dieses wird in dem Abendmahlskelch zusammengemischt, etwas Wasser zugegossen, das Ganze consecrirt und mit einem Löffel den Abendmahlsgenossen gegeben." Damit stimmen Bruce und Oertel überein, ja der Letztere macht, nachdem er gesagt hat: „Sie vollbringen die Spendung des ganzen Sacraments, indem sie ein geweihtes Stückchen Brot nur zuvor in den heiligen Kelch legen"[b]), die ausdrückliche Angabe: „Das Abendmahlsbrot pflegt gewöhnlich gesäuert zu sein, aber am fünften Tage der großen Woche brauchen sie zum Andenken der ἄζυμα Christi ungesäuertes, dessen Stücke der Presbyter den Communicanten in die Hand gibt." Wir müssen uns daher für die von Renaudot[c]) ausgesprochene Ansicht erklären, daß für gewöhnlich, wie in der griechischen Kirche, nur die Cleriker das Brot und den Kelch getrennt empfangen, während den Laien in den Kelch getauchte und darin aufgeweichte Stückchen Brot mit dem Löffel gereicht werden, und nur ausnahmsweise in der großen

a) a. a. O., S. 29.
b) a. a. O., S. 133.
c) a. a. O., Tom. I. In Canonem Generalem sive Liturgiam Aethiopicam Observationes, p. 518.

Woche die Laien das Brot wie die Geistlichen besonders in die Hand erhalten. Und können uns die Liturgieen hieran um so weniger irre machen, als auch in der griechischen Kirche die Liturgieen bei der Communion der Laien in ganz ähnlicher Weise den besonderen Empfang des Brotes und des Weines vorauszusetzen scheinen. Vielmehr erkennen wir darin nur einen der vielen von den Liturgieen noch immer treu bewahrten Ueberreste des höchsten christlichen Altertums, wie solche auch das Gebet für die Katechumenen, die Entlassung derselben und anderes sind.

Eine andere Frage, über die seit Ludolf viel gestritten worden ist, betrifft die Annahme oder Nichtannahme der Transsubstantiation im heiligen Abendmahl von Seiten der Abyssinier. Es kann nun zwar nicht geleugnet werden, daß die Abyssinier den Ausdruck „Verwandlung" beim Abendmahl gebrauchen. Gobat sagt[a]): „Die Abyssinier nennen die Einweihung des Brotes und Weines beim Abendmahl „Verwandlungen (Melawat)". Auch kommen Ausdrücke, wie: „Verwandle es in deinen Leib, verwandle ihn in dein Blut!" in den äthiopischen Liturgieen wiederholt vor. Indessen drücken die Abyssinier sich über die Sache selbst doch nur allgemeiner und unbestimmter aus. Nach Gobat sagten sie gewöhnlich, die Natur des Brotes und des Weines werde nicht verändert, beides bleibe, was es sei; wer es aber im Glauben genieße, empfange mit demselben Jesum Christum, und darum nennen sie auch das geweihte Brot den Leib und den gesegneten Kelch das Blut Christi. Allein in dem *θυσία ἀναίμακτος*, das so häufig in den Liturgieen für das Abendmahl vorkommt, und in Ausdrücken, wie: „Imple illam (sc. arcam) virtute Spiritus sancti, ut perficiatur in ea corpus unigeniti Filii tui etc."[b]) und „Oramus te, Domine, ut mittas sanctum Spiritum et virtutem super hunc panem et super hunc calicem, et faciat illum corpus et sanguinem Domini etc."[c]) und ähnlichen sind doch die Ansätze

a) a. a. O., S. 209.

b) Renaudot a. a. O., Liturgia Communis sive Canon Universalis Aethiop., p. 474: Oratio super arcam sive discum majorem.

c) Renaudot a. a. O., S. 510.

der späteren Transsubstantiationslehre unverkennbar enthalten, wenn auch richtig und für das hohe Alter der äthiopischen Liturgieen bedeutungsvoll ist, daß, wie Werner hervorhebt, gerade in ihnen die nach der Transsubstantiation schmeckenden Formeln abgeschwächt sind.

Den Schluß des Gottesdienstes der äthiopischen Kirche beschreibt uns Trommler[a]), welchem Oertel folgt, näher so: „Das Wasser, womit der Priester den Kelch und die Schale ausgewaschen hat, trinkt er, und die Hände trocknet er keineswegs mit einem Tuche ab. Er bleibt an der Thür des Sanctuariums stehen, worauf alle und jede zu ihm laufen, deren Antlitz er besprengt und sie segnet. Dieses letztere ist gleichsam der Segen, der bei dem Beschluß des Gottesdienstes in unseren Kirchen gewöhnlich ist. Vor der Pforte der Kirche steht ein Geistlicher mit einer runden Schale, in welcher ungeweihte Hostien liegen. Von selbigen gibt er einer jeden Person eine. Hier ist nun der Gottesdienst beschlossen." Es ist dies das *ἀντίδωρον* der griechischen Kirche, das gesegnete Brot, welches der Priester nach dem Gottesdienst dem Volke austheilt[b]).

Wir glauben hier noch einer anderen im höchsten christlichen Altertum wurzelnden Sitte Erwähnung thun zu sollen, welche sich unseres Wissens nur in der äthiopischen Kirche findet, nämlich der Gedächtnis- und Liebesmahle, welche sich theils unmittelbar an die Feier des heiligen Abendmahls anschlossen, theils unabhängig von ihm gehalten wurden. Gobat schreibt darüber[c]): „Diesen Nachmittag schickte mir der Etschege (der Großprior der Mönche auf Debra Libanos, das Haupt der Klostergeistlichkeit) einen Korb voll Weizenbrote und einen Krug Bier (Honigbier); beides zum Andenken an den Abuna Haimanot. Das Gleiche hatte er an etwa 400 Menschen in seinem Hause ausgetheilt, und beides wird gleich hoch geachtet, wie Brot und Wein beim heiligen Abendmahle[d]). Dreimal

a) Abbildung der jakobitischen oder koptischen Kirche (Jena 1749), S. 70.

b) Joh. Glen King a. a. O., S. 166; vgl. Renaudot a. a. O., Notae in Liturg. S. Marci, p. 339.

c) a. a. O., S. 186.

d) Harris a. a. O., S. 215, nennen es die Abyssinier „des Herrn Jesu Brot und des Herrn Wein", wiewol es Honigbier ist.

des Jahres wird das Fest dieses Heiligen auf diese Weise gefeiert. Auch mein Haus war mit Menschen angefüllt, und die tiefe Stille, mit welcher sie das Bier tranken, und die Glückwünsche, welche sie den Bewohnern des Hauses brachten, haben mich erbaut und mich an die Liebesmahle der ersten Christen erinnert."

An unsere Bemerkungen über Taufe und Abendmahl, die beiden Hauptsacramente, und die Feier des abyssinischen Gottesdienstes knüpfen wir den Bericht über die Feste und Fasten der abyssinischen Kirche an. An Festtagen ist sie so reich, wie wol keine andere Kirche der Christenheit. Die Geburt Christi und ebenso der Gedächtnistag des Erzengels Michael wird allmonatlich gefeiert, Marientage haben sie zweiunddreißig. Sie zählen den Pilatus zu ihren Heiligen, weil er sprach: „Ich bin unschuldig am Blut dieses Gerechten!" [a]) Ihr größtes Fest ist das Epiphanienfest, das Gedächtnisfest der Taufe Jesu im Jordan, welches noch heute in der abyssinischen Kirche als jährliche Nationaltaufe, da Priester und Volk, Mann und Weib, Kind und Greis in dem feierlich gesegneten Flusse baden, oder die Vornehmeren wenigstens Gesicht und Hände waschen, begangen wird, wie ähnlich die griechisch-russische Kirche noch heute am Epiphanienfest die große Wasserweihe mit höchstem Pomp vornimmt, indem in der Vorhalle der Kirche oder auch an einem Flusse oder einer Quelle der Priester das Kreuz mit dem Kreuzeszeichen senkrecht eintaucht [b]). Wie mit einem Bad, so wird in der abyssinischen Kirche dieses Fest mit einem sogenannten Liebesmahl verbunden, bestehend, wie oben beschrieben, aus Brot und Honigbier. „Nachdem sie (nach genommenem Bade) das heilige Abendmahl empfangen", sagt Harris [c]), „machte sich die Menge daran, einen gewaltigen Stoß Brote zu verschlingen und ganze Beugen von Bierkrügen zu leeren, was alles von den benachbarten Statthaltern geliefert worden war."

Den Festen stellte schon die alte Kirche die Fasten gegenüber. Wie die griechische und alle orientalischen Kirchen, so legte die abyssinische dem Fasten einen ungemessenen Werth bei. Es macht

a) Stanley a. a. O.
b) Herzog a. a. O., Bd. IV, S. 96 u. Bd. XVII, S. 560.
c) a. a. O., S. 214.

das Hauptstück des abyssinischen Christentums aus. Nach Harris die Hälfte, nach Isenberg sogar neun Monate des Jahres sind von den verschiedenen Fastengeboten in Anspruch genommen. Doch werden nicht alle gleichmäßig und an allen Orten beobachtet. Die Hauptfasten sind, wie in der griechischen Kirche, das Osterfasten, welches sie fünfundfünfzig Tage vor Ostern am Tage nach Sexagesimä beginnen, und womit das Ninivehfasten verbunden ist, das Apostelfasten nach Trinitatis von wechselnder Länge, je nachdem Pfingsten früher oder später fällt, das Marienfasten vom 1. bis 15. August, d. i. vom Sterbetage der Jungfrau Maria bis zu ihrer Himmelfahrt, und das Adventsfasten, welches vier Wochen, nach Rüppel vierzig Tage vor Weihnachten stattfindet. Jedoch werden nur das Oster- und Marienfasten nebst dem Wochenfasten am Mittwoch und Freitag, dieses mit Ausnahme der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten, wo auch in der griechischen Kirche nicht gefastet wird, von allen abyssinischen Christen gleichmäßig beobachtet. Das Fasten selbst wird schon von Kindheit auf von ihnen mit größter Strenge gehalten: ganz nach jüdischen Grundsätzen[a]) enthalten sie sich vollkommen von Speise und Trank bis nach Sonnenuntergang oder wenigstens bis Nachmittags 3 Uhr[b]), wo, wie oben bemerkt, an den Fasttagen erst das heilige Abendmahl ausgetheilt wird. Nach dem Gottesdienst ist es dann erlaubt, etwas zu sich zu nehmen. Doch erst nach Mitternacht darf eine ordentliche Mahlzeit eingenommen werden. Fleisch, die Fische ausgenommen, und selbst diese sind bei gewissen Fasten ausgeschlossen, Eier, Butter und Milch und alles, was davon bereitet wird, ist strenge verboten. Zugleich enthält man sich aller Arbeit, die Dienstboten wollen nicht einmal das zur Haushaltung nöthige Mehl reiben.

Wie im Fasten, so ahmen die Abyssinier auch in der Unterscheidung von rein und unrein die Juden nach: sie enthalten sich aller im Gesetz Mosis verbotenen Speisen, so insbesondere des Schweinefleisches, des Hasen und des Wasservogels, ja sie genießen

a) R. Chasda bei Ludolf, Commentar. in Histor. Aethiop., p. 381: „Ein Fasten, über dem die Sonne nicht untergeht, verdient den Namen Fasten nicht."

b) Gobat a. a. O., S. 289.

nicht einmal die Eier der wilden Vögel und Seevögel. Ebenso enthalten sie sich vom Blut und Erstickten, von ersterem indessen mehr nur dem Namen nach, und essen die Spannader nicht. Sie beobachten nach Bruce[a]) auch die vom Gesetz vorgeschriebenen Reinigungen und enthalten sich während der Menstruation und des Kindbettes des Beischlafs. Kein Abyssinier ißt mit einem Mohamedaner oder Juden, noch auch mit einem unbeschnittenen Christen. Alles Fleisch, das sie essen, muß von Thieren sein, welche rite im Namen der heiligen Dreieinigkeit geschlachtet worden sind. Alle Gefäße, deren ein Fremder sich zum Essen oder Trinken bedient hat, zerbrechen sie oder reinigen sie auf das sorgfältigste. Auf Reisen bereitet der Abyssinier sein bescheidenes Mahl sich selbst, indem er am Abend aus Mehl und Salz, das er mit sich führt, ungesäuertes Brot bäckt, welches er in eine Brühe tunkt, die er von seinem Gastwirth sich reichen läßt. In Betreff der Ehehindernisse wegen zu naher Verwandtschaft folgt die abyssinische Kirche gleichfalls durchaus den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes. Die Bande der Ehe sind sehr lose, und mit Leichtigkeit knüpft und löst man die Ehen wieder auf. Doch kann ein Abyssinier, wie es auch Gesetz der griechischen Kirche ist, nach dem Tode der dritten Frau keine gesetzliche Ehe mehr schließen; Polygamie findet sich sehr häufig, aber der Polygamist ist vom Abendmahl ausgeschlossen. Eine Ehe dagegen, welche mit Priestersegen und Genuß des heiligen Abendmahls geschlossen worden ist, gilt für unauflöslich. Die Priester müssen, wie in der griechischen Kirche, verheiratet sein; ist einer einmal Priester, so darf er nicht mehr heiraten, darum ist den Priestern die zweite Ehe verboten. Die höheren Geistlichen aber werden stets aus dem Mönchsstande genommen und sind daher unverheiratet.

Auch die Sitten bei der Beerdigung bieten manches Interessante dar, zuerst das Einschnüren der Leiche in ein reines baumwollenes Tuch und das Umhüllen derselben mit der großen Lederhaut, welche den Abyssiniern zum nächtlichen Lager dient, dann das Klagegeschrei,

a) Voyage en Nubie et en Abyssinie par James Bruce, traduit de l'Anglais par M. Castera. Paris 1790. Tom. III, p. 357.

davon Stanley sagt: „Der wilde Jammerruf, welchen man bei abyssinischen Begräbnissen vernimmt, ist dem ähnlich, welchen Herodot im alten Egypten vernahm“, ferner die Mitgabe einer Abschrift des Buches „Lisafa Zedek“ oder „Flehen der Gerechtigkeit“ in's Grab[a]), entsprechend der Abschrift der Gebete (das Gebet „die Hoffnung und das Bekenntnis der rechtgläubigen Seele“ und „das Gebet der Absolution und Vergebung“ betitelt), welche in der griechischen Kirche, nachdem sie vom Priester gelesen worden, der Leiche jedesmal in die Hand gegeben wird, und das von Zeit zu Zeit wiederholte Tröstermahl, das Tascar, für welches sich gleichfalls in der griechischen Kirche Parallelen finden.

Ohne uns mit der behaupteten und von anderer Seite in Abrede gestellten, wie es scheint, jedenfalls nicht mehr allgemein in Uebung stehenden Sitte der Leviratsehe und mit der allen Orientalen gleicherweise gemeinsamen Blutrache, gegen die es in Abyssinien, wie einst in Kanaan, Freistätten gibt, aufzuhalten, ist noch hervorzuheben, daß die Abyssinier noch Opfer, blutige Thieropfer haben, welche sie bei gewissen Gelegenheiten darbringen. Schon der alte Makrizius[b]) bemerkt von den Kopten: „Sie haben Opfer und Priester“, Gobat aber sagt[c]) darüber, da er davon redet, daß in Abyssinien noch manche jüdische Gebräuche herrschen: „Noch haben sie Opfer, und namentlich eine Art Sühnopfer (Beza, Versöhnung), was jedoch nur für Kranke gebracht wird. Man schlachtet ein Thier an der Stelle des Kranken, nachdem man dasselbe dreimal um sein Bett herumgeschleppt hat.“ Und Harris beschreibt[d]) uns ein solches Opfer also: „Fäden von rothem Baumwollgarn waren um des Herrschers (Saheba Selassi) Daumen und großen Zehen gebunden, und die Schwelle der äußeren Kammer mit dem noch nassen Blut eines schwarzen Farren bethaut, der, als

a) Vgl. damit die Mitgabe des sogenannten „Todten-Rituals“ oder „Todtenbuches“ bei den alten Egyptern. Brugsch, Erklärung der egyptischen Denkmäler des Museums in Berlin (1850), S. 54.

b) Tak-eddini Makrizii Historia Coptor. in Aegypto, translata ab Henr. Jos. Wetzer, p. 167.

c) a. a. O., S. 290.

d) a. a. O., S. 341.

man das Lebenslämpchen dem Erlöschen drohend nahe vermeinte, dreimal um das königliche Lager herumgeführt und dann mit morgenwärts gedrehtem Kopfe an der Thür im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes geschlachtet worden war." Auch bei Trommler [a]) findet sich die auf einen noch ausgedehnteren Gebrauch der Opfer hinweisende Notiz: „Das Volk reist auch dahin (an die Wallfahrtsörter). Es nimmt viel Vieh mit und opfert theils davon, theils ißt es auch davon." Doch wird in der Anmerkung das Opfern bestritten. Wenn man nun auch geneigt sein möchte, die Angabe bei ihm und Makrizius über Opfer bei den Kopten aus einem Misverständnis der oben erwähnten Sitte, die Thiere im Namen der heiligen Dreieinigkeit zu schlachten, abzuleiten, so trifft doch mit Spuren von Thieropfern bei den koptischen und abyssinischen Christen überaus merkwürdig zusammen, daß die Falaschas, die abyssinischen Juden, noch heute solche Opfer bringen. Hinter jedem Mesqid oder Versammlungshaus haben sie einen großen Stein, auf dem die Opfer geschlachtet und dargebracht werden [b]); und Langen sagt [c]): „Von den Agapen wird hier im Testament Levi's [d]) gar nicht gesprochen, sondern nur von Opfern und dem bei diesen verwendeten Salz und von Bädern. Alles das ist aber nicht speciell ebionitisch, sondern allgemein jüdisch, und erscheint die Stelle besonders lehrreich dadurch, daß wir aus ihr ersehen, wie selbst nach der Zerstörung Jerusalems auf dem Gebiete judenchristlicher Anschauungen noch manches Stück Judentum sich erhalten hat."

Wir eilen zum Schlusse unserer Darstellung. Wir haben nur noch über eines uns ausführlicher auszusprechen, das ist das be-

---

a) a. a. O., S. 63.

b) Basler Missions-Magazin 1864, S. 497. Näheres über die Opfer bei den Falaschas und abyssinischen Christen s. Flad, Schilderungen der abessinischen Juden (Kornthal 1869), S. 55 ff.

c) a. a. O., S. 152.

d) Das Testament der zwölf Patriarchen ist nach ihm in den letzten Decennien des ersten oder in den ersten des zweiten Jahrhunderts nach Chr. griechisch in Palästina verfaßt worden.

rühmte Tabot, das Abbild der Bundeslade in jeder abyssinischen Kirche. Die Kirchen sind mit sehr seltenen Ausnahmen rund erbaut und haben ebenso, wie die Mesqids der Falaschas, nach dem Muster des Tempels zu Jerusalem drei Abtheilungen, den Vorhof, das Heilige und das Allerheiligste. Jeder rechtgläubige abyssinische Christ lebt der Ueberzeugung, daß die echte mosaische Bundeslade sich noch heute in der Hauptkirche zu Axum, der alten Königsstadt, befinde, dahin sie von dem Stammvater des abyssinischen Königshauses Menilek, dem Sohn Salomo's und der Königin von Saba, nachdem er sie aus dem Tempel entwandt, gebracht worden sei. In jeder Kirche befindet sich aber ein Abbild dieser Lade, welches für das größte Heiligtum, für das Unterpfand der Gegenwart Gottes, betrachtet wird. Stanley sagt: „Das Abbild der heiligen Arche, die Zionslade genannt, bildet den Mittelpunkt der abyssinischen Andacht. Geschenke werden ihr dargebracht, und Gebete an sie gerichtet. Von ihr hängt die ganze Heiligkeit der abyssinischen Kirche ab.“ Im Allerheiligsten steht nämlich der heilige Tisch, auf diesem Tisch befindet sich die arca. Sie ist eine kleine Kiste, welche meistens aus Holz gefertigt ist, auf welche die Schale für das Brot und der Kelch beim heiligen Abendmahl gesetzt werden. Darum heißt sie auch arcula eucharistica. Werner beschreibt sie als „die durch eine viereckige, hölzerne Tafel vorgestellte Bundeslade, welche mit ihren kleinen Säulen aus Holz auf einem tischähnlichen Altar aufliegt, und auf welcher man Brot und Wein zum heiligen Abendmahl consecrirt.“ Sie sind sehr kunstreich gefertigt. In diesen Laden befindet sich nichts als eine Pergamentrolle mit dem Namen des Schutzheiligen der Kirche. Nach Isenberg tragen sie bloß eine Inschrift mit dem Namen der Kirche[a]). Bei feierlichen Gelegenheiten werden sie in Procession herumgetragen, und das Volk wirft sich vor ihnen in den Staub. Wie einst die Bundeslade, so zieht die Lade von St. Michael bei allen Kriegszügen der Schoaner mit in's Feld, und ein Chor von 156 Sängern ist

---

a) Vgl. Flad, Zwölf Jahre in Abessinien (Basel 1869), S. 6, Anm. 2: „Tabot oder Gesetzestafel ist ein viereckiges Brett, auf das ein Kreuz eingeschnitzt ist.“



bestellt, welche sich ablösen, indem alle Monate 12 in's Lager kommen, um bei der im königlichen Hauptzelt stehenden Lade während des ganzen Feldzugs jede Nacht bis zum Krähen des Hahnes Psalmen zu singen[a]). Beim Tabot werden auch die heiligen Gefäße und Bücher aufbewahrt, ähnlich wie Vitringa[b]) von den Synagogen der Juden berichtet: „Die Juden haben in ihren Synagogen auch ein Allerheiligstes, welches die Lade (arca) enthält, die zur Aufbewahrung des Gesetzes bestimmt ist." „Gegen diese Lade gewöhnten sie sich beim Eintritt in die Synagoge sich zu verneigen (incurvare), wie wenn bei ihr ebenso, wie einst bei der alten Bundeslade, die Gottheit gegenwärtig wäre."

Wir sind zu Ende. Wir haben dem Leser, soweit nicht, wie bei Taufe und Abendmahl, das archäologische Interesse uns weitläufiger werden ließ, in gedrängter Kürze die hauptsächlichsten Charakterzüge der abyssinischen Kirche vorgeführt. Sie ist hiernach unzweifelhaft mit der griechischen und den orientalischen Kirchen nahe verwandt, ist, wie ihr Abuna heute noch von dem koptischen Patriarchen zu Alexandria, der jetzt zu Cairo residirt, aus der koptischen Klostergeistlichkeit ernannt und nach Abyssinien geschickt wird, eine Tochter der koptischen Kirche, welche noch viel Judaisirendes mit ihr gemein hat; aber dennoch ist sie noch viel mehr als die Mutterkirche eine eigentliche judenchristliche Kirche, eine Kirche, welche bis auf den heutigen Tag eine Verschmelzung des Judentums mit dem Christentum oder fast noch mehr ein Nebeneinander beider darstellt, wie es sich bei keiner Kirche der Erde findet, und die deshalb unser lebhaftestes Interesse erregen muß. Sollte, frägt man unwillkürlich, von hier aus nicht auf dem Boden von Thatsachen, von archäologischen Entdeckungen und Nachweisungen für die wichtigste und dunkelste Periode der christlichen Kirchengeschichte ein neuer Weg gefunden werden können? Wann und von wem wurde die äthiopische Kirche gegründet? — Sie wurde von Egypten aus gegründet, und Frumentius war nicht ihr Gründer, sondern nur ihr Wiederbeleber und Neubegründer, der Bonifacius Abyssiniens. Nach Alexandria aber mußte das Christentum schon

a) Harris a. a. O., Bd. I, S. 375.
b) a. a. O., S. 465 u. 181.

zu Pauli Zeiten so gut, wie nach Rom vor und ohne Paulus kommen, und sollte die ausschließliche Richtung Pauli auf das Abendland nicht vielleicht ihren Grund mit in jener Theilung der Arbeitsgebiete nach Gal. 2 gehabt haben: „ich zu den Heiden und ihr zu den Juden", so daß Paulus das Morgenland und Egypten, wo die Myriaden Juden des Josephus und Philo wohnten, den Uraposteln überließ? Factisch ist es ja so geworden, warum nicht mit Bewußtsein? Paulus wollte einmal auf keinen fremden Grund bauen, und wo war fremder Grund schwerer zu vermeiden, als im Osten und Süden? Bei dem lebhaften Verkehr zwischen Egypten und Aethiopien aber mußte das Christentum in der Form des Judenchristentums schon im ersten Jahrhundert den Nil hinauf nach Abyssinien dringen[a]); denn, wie nach Versicherung der abyssinischen Annalen schon vor Christi Zeiten ein großer Theil Abyssiniens von älteren Juden bewohnt war, so lassen sich die Fortdauer der Polygamie, das Vorkommen von Thieropfern, das Tabot und seine ungemessene Verehrung, die Beobachtung so vieler Stücke des mosaischen Gesetzes, die durchaus eigentümliche und altertümliche Gestalt der abyssinischen Kirche schlechterdings nur aus dem Judentum, und zwar keineswegs etwa bloß aus späterer Judaisirung in Folge der allerdings etliche Jahrhunderte andauernden Herrschaft einer

---

a) Karl Ritter, Erdkunde, Theil I, Buch 1, S. 211: „Die Gruppen verwilderter Dattelpalmen (in der Vorterrasse von Sire, und in Tigré ebenfalls an einzelnen Stellen, aber immer in der Nähe durch uralte Kirchen und Klöster geweihter Orte) mögen wahrscheinlich Ueberreste von Pflanzungen der ältesten christlichen Priester der ersten Jahrhunderte sein, welche von Egypten her nach Abyssinien einzogen." Vgl. Herzog a. a. O., Bd. I, S. 151, wonach Eusebius zeigt, daß das Christentum schon im 2. Jahrhundert nach Oberegypten verbreitet war. Auch Munzinger in Petermanns Geographischen Mittheilungen 1867, Abyssinien, S. 398 sagt: „In den ersten Jahrhunderten unserer Aera stand Abyssinien auf der Höhe der damaligen Cultur, das Christentum, das ununterbrochen den Nil herauf bis hierher reichte, schuf einen stetigen Verkehr mit dem römischen Reich." Doch leitet er, was wir für irrig halten, die eigentümliche Gestalt der äthiopischen Kirche von ihrer späteren Isolirtheit und dadurch verursachten Abhängigkeit von der koptischen Kirche in Egypten seit der Eroberung Egyptens durch die Muhamedaner her.



jüdischen Dynastie auch über das christliche Abyssinien, sondern nur durch ursprüngliches Aufpfropfen des Christentums auf den jüdischen Stamm in der Form des Judenchristentums genügend erklären[a]). Mit den jüdischen begegnen uns ja eng verbunden uralte christliche Sitten, und das Verabreichen von Milch und Honig an die Neugetauften, das Essen des Passahlammes, die Feier des Sabbats neben dem Sonntag, sind auch anderwärts bezeugte, sonst aber überall verschwundene Sitten der ersten christlichen Kirche gewesen, welche eine spätere Zeit also nicht erst hätte einführen können.

Es ist uns genug, wenn wir mit dem Finger auf das Ziel gezeigt haben; möchten Bessere denn wir den gezeigten Weg beschreiten und mit den jeden Tag sich mehrenden Hülfsmitteln, welche ihnen leichter als uns zu Gebot stehen, volles Licht in das noch vorhandene Dunkel bringen!

2.

Noch einmal das Esoterische.

Von

Lic. D. Hollenberg,

Gymnasialdirector in Saarbrück.

Es ist bei manchen vorchristlichen Religionen eine Spaltung des religiösen Bewußtseins wahrzunehmen. Die große Menge lebt in der überlieferten Form des religiösen Glaubens und Cultus; eine gebildetere Minorität, welche gegen die Zeit des Verfalls hin

a) Noch viel entschiedener und zweifelloser tritt diese Verwandtschaft bei der Vergleichung der abyssinischen Christen mit den Falaschas hervor, wie sie Flad in seiner Schilderung der Falaschas beschreibt. Man sieht, Beide sind Söhne Eines Hauses, Brüder, die das Zeugnis der gemeinsamen Abstammung an der Stirne tragen.

zunimmt, sucht neben der nationalen Religion eine andere Form zu gewinnen, die mit Hülfe sonstigen Denkens gefunden und dann, auch durch vornehme Ueberlieferung sich fortpflanzend, die höhere Wahrheit des religiösen Volksglaubens sein soll. Man hat zuweilen geglaubt, diese Spaltung sei auf das außerchristliche Religionswesen zu beschränken, das Christentum dagegen dulde den Gegensatz des Exoterischen und Esoterischen nicht. Und gewiß mußte das griechische Denken viel entschiedener das Bedürfnis empfinden, den Volksglauben umzudeuten und zu bestreiten, als es eine Religionstheorie thun kann, die auf eine heilige, reine, die Schranken der Nationalität kaum wiederspiegelnde Urkunde des Volksglaubens zurückgreift.

Aber principiell kann der Unterschied des christlichen Denkers von dem vorchristlichen nicht sein. Alle Religionsurkunden müssen durch die Entwickelung der Menschen eine Verschiebung erfahren. Nicht bloß ändern sie sich nicht, während die Menschen, die sie als religiöse Urkunden verehren, anders werden; auch die Schnelligkeit dieser geistigen Veränderungen in den Menschen ist eine ganz verschiedene. Die anwachsende Summe von Erfahrungen, die die Menschen machen, die Umgestaltung des Erkennens und des sittlichen Urtheils, die daraus hervorgeht, zwingt auch den Kreis von Gläubigen, welcher am weitesten von der Stromrinne der Entwickelung abliegt, zu den alten, unbeweglichen religiösen Ueberlieferungen eine andere Stellung einzunehmen. Wie wenig sind unsere heutigen frommen Bauern noch geneigt, den ganzen Tag mit Religionsübungen zu erfüllen, den Zehnten zu geben, sich jegliches Unrecht gefallen zu lassen! Und doch sind diese Veränderungen höchst unbedeutend neben denen, welche in den geistig regsamen und denkenden Classen vor sich gegangen sind. Seitdem ein neues geistiges Leben durch die erneuerte Kenntnis des Altertums, durch die Entwickelung der Weltkunde und des Handels, durch den Buchdruck möglich wurde, nahm die christliche Gesellschaft in zusehends breiteren Dimensionen die Gewohnheit des Theoretisirens an. Man fragte alles Bestehende nach seinen Ursachen und Gründen. So groß war freilich die Macht der tiefsten Lebensanschauung und Lebensgewöhnung, der religiösen, daß man nur zögernd auf dieses Gebiet die Argumentation anwandte. Man

hatte ein Gefühl davon, daß das Religiöse doch etwas Besonderes sei. Aber wenn dadurch auch eine Zeit lang vermöge oberflächlicher Gleichsetzung aller Theile der ganzen biblischen Literatur die heilige Schrift vor der sonst geübten Analyse und Kritik ausgeschlossen blieb, es konnte doch nicht immer so bleiben. Namen wie Astruc, de Wette, Ewald, Strauß, Baur, Hupfeld bezeugen eine Weise der Betrachtung, die sich von der früheren und von der auch jetzt bei einfachen Gläubigen geltenden Weise grell unterscheidet. Die genannten Gelehrten und ihre Anhänger, die sich naturgemäß in den wissenschaftlichen Kreisen stets vermehren, legen ja den Grundsatz zu Grunde, daß die im Laufe der Zeit von der Menschheit erarbeiteten logischen, ethischen, psychologischen Wahrheiten alle Gebiete des menschlichen Lebens zu durchdringen haben, also auch das religiöse. Damit sei nicht das religiöse Leben inhaltlich einem anderen menschlichen Lebensgebiet gleichgestellt, es könne immerhin etwas viel Höheres sein, aber das habe mit der Gleichheit jener Processe nichts zu thun, die ja überall das manigfaltigste Material umfaßten. Man müsse auf die religiöse Literatur die sonst anerkannten literarisch-kritischen Methoden anwenden, auf die religiöse Ueberzeugung die psychologischen, metaphysischen und ethischen Grundsätze und auf die Gestaltung der Kirche und ihren Fortgang die historischen und gesellschaftlichen Principien, die wir sonst gebrauchen. Dadurch komme nicht allein in unseren ganzen Gedankenkreis die uns so nöthige Einheit und Uebereinstimmung, auch praktisch werde dadurch der Uebelstand vermieden, daß zwischen unserer religiösen und profanen Weltbetrachtung sich Widersprüche festsetzen.

Auf dieser Stelle zeigt sich auch deutlich, warum diese Stufe der wissenden Gläubigen — der Denkgläubigen, wie man sie einst spottend nannte — jetzt ebensosehr eine Sache der Minorität sein muß, wie die Mysteriendeutung bei den Alten. Das Bedürfnis, in den Theilen unseres Wissens und Wollens Uebereinstimmung zu finden, ist ein keineswegs allgemeines. Von Natur scheuen wir uns selbst vor grellen Widersprüchen nicht. Wie ungleich sind unsere Stimmungen am Morgen und Abend, an Werkeltagen und Festzeiten! Wie oft reißt uns eine Aeußerung eines imponirenden

Geistes so mit sich fort, daß wir ihm Beifall geben in einer Ueberzeugung, die mit unseren anderweitigen Ueberzeugungen, wenn wir zu eingehender Prüfung Lust hätten, in Widerspruch stehend erschiene. Wir haften eben am Concreten und Einzelnen, und das alles begleitende Lebensgefühl des Ich ist uns schon eine genügende Einheit des bunten Lebens. Aus dieser formellen Einheit, dem Egoismus des Ichgefühls, auch eine inhaltliche Uebereinstimmung zu machen, ist erst der zugleich ethisch fortgebildeten, gewissenhaften und intellectuell zum Allgemeinen vorgedrungenen Persönlichkeit ein Bedürfnis, und selbst solche Menschen klagen darüber, daß ihnen die Ausgleichung ihrer Ueberzeugungen nur sehr allmählich gelinge.

Wenn schon dies für die Wissenden ein Grund der Bescheidenheit ist, so wird noch weiter gefragt werden müssen, wie sich dieselben den Anderen gegenüber zu verhalten haben, die, untereinander wieder sehr verschieden, auf der Stufe des sorglosen Glaubens und Aberglaubens, der empirischen Ueberlieferung stehen oder sich einer falschen Theorie, die ihnen in dieser falschen überlieferten Gestalt als ein Stück der religiösen Thatsache gilt, — ich meine z. B. die gewöhnliche Inspirationstheorie — in Sachen der Religion bedienen.

Zunächst müssen sie bedenken, daß man nicht mit dem Ende anfangen kann. Auch wer zur Differentialrechnung vordringen will, fängt mit den vier Species in ganzen Zahlen an. Und jede Stufe will ihre Zeit haben. Es ist wahr, daß man den rohen Stämmen Bedürfnisse künstlich einpflanzt, um sie zu erhöhter Arbeit und zu edlerer Lebenshaltung zu erziehen. Und so ist es auch auf dem geistigen Gebiet pflichtmäßig, nicht bloß materiell den Gedankenkreis zu erweitern und schon in der Elementarschule damit anzufangen, sondern auch intellectuelle Gewohnheiten einzupflanzen, nach Gründen zu fragen, Verwandtes zu vergleichen und unter allgemeine Gesichtspunkte zu stellen. Aber doch nur das Verwandte, was man weiß, und unter die allgemeinen Gesichtspunkte, die man selbst hat. Nichts mehr. Die Psychologie ist doch dazu da, beachtet zu werden. Wenn wir es nun mit der religiösen Behandlung der Kleinen zu thun hätten, so würden wir gewiß aus der bekannten Nothwendigkeit, Märchen zum Unterrichtsstoff zu machen, auch für die kritiklose

Aufnahme der biblischen Geschichte in dem Unterricht gute Gründe hernehmen, wobei freilich noch mehr als bei der Fülle der Märchen eine strenge Auswahl der biblischen Geschichten geboten wäre. Aber wenn dieses Pädagogische uns hier nicht beschäftigen darf, wir auch zugeben, die Analogie bringe es mit sich, daß, wie man die Märchen später als bloße Märchen betrachte und doch lieb habe, so sich auch die biblische Geschichte als nur ideelle Geschichte behaupten und werthschätzen lasse, so ist doch zu sagen, daß die Sache hier etwas anders liegt. Die Märchen gehen beim Kinde durch die schnell wachsende Naturkenntnis von selbst als äußere Thatsachen zu Grunde, und kein geschichtliches Interesse arbeitet dieser Auflösung entgegen. Aber das Alte Testament ist seit Jahrtausenden in das Denken der Religiösen, in ihre Lectüre, ihre Sprache, ihre Gebete und Cultushandlungen eingegangen. Wenn, was so als tiefste Grundlage der religiösen Gesellschaft befestigt worden ist, was von unzähligen Religionslehrern jeder Generation unter den Gesichtspunkt einer göttlichen Eingebung gestellt wird, wenn dies den Menschen auf einmal als ein Object der gewöhnlichen Skepsis vorgehalten würde, so würde nicht bloß die Einsicht schwanken (dies wäre das Geringste), es ginge auch, wenn die Skepsis vor den Einfältigen ihre Berechtigung durchsetzte, etwas Werthvolleres verloren, das Vertrauen auf die Leiter der Kirche, die verstorbenen und die lebenden. Diese Erwägung bezieht sich in ähnlicher Weise auch auf die kritische Behandlung des Neuen Testaments, der Luther'schen Uebersetzung, der Dogmatik. Ueberall müssen die Forschenden zugeben, daß große Bedenken vorliegen, die Menge in ihrer Sorglosigkeit durch die fortgeschrittene Kritik zu stören.

Was ist aber dabei zu thun? Accommodation ist immer die Pflicht des Gereifteren, des Weiterblickenden. Sie wird, um eine Einzelheit zu erwähnen, unterstützt von dem Bewußtsein, daß die Theorie und das Factische doch verschieden sind und ungleiche Bedeutung haben. Das religiöse Factum ist die breite gemeinsame Basis für alle Religiöse. Die Theorie des Religiösen aber, ein Bedürfnis des Culturmenschen, ist etwas für sich. Sie wechselt mit der fortschreitenden Cultur, und soll zu jeder Zeit der voll-

kommene Durchdringung des religiösen Factums durch die Cultur sein. Wenn wir es uns stets gegenwärtig erhalten, daß es ein großer Unterschied ist, wie sich die Individuen religiös kundgeben und wie sie sich theoretisch über ihr religiöses Leben äußern, so wird für eine Verständigung der verschiedenen Bildungsstufen eine Handhabe gefunden sein. Im tiefsten Grunde wird sich der Geförderte mit dem einfachen Gläubigen eins fühlen, und die Theorie trennt dann nicht füglich mehr, was factisch verwandt ist.

Dann wird sich auch eine richtige Methode der Einwirkung auf den gemeinen Mann eher finden. Denn wenn auch im Kreise der Wissenschaft in umfassender Weise die Arbeit der Theorie gepflegt werden muß, positiv und polemisch zugleich, so ist für die Einwirkung auf die Gemeinde ein anderes Verfahren vorgezeichnet. Wie Schleiermacher zu seiner Zeit in den Gemeindepredigten ein Verfahren anstrebte, durch das kein einfacher Christ sich in seinem Glauben verletzt fühlen konnte, so muß es stets geschehen. Man wird also weder eine hochmüthige, noch eine nicht hochmüthige Polemik gegen den Gemeindeglauben dulden; sondern nur ein Absehen vom Veralteten und ein Unterdrücken des Unrichtigen, ein *Verschweigen* des falsch Theoretischen mit Hervorhebung dessen, was als gemeinsame Basis unerschütterlich bleibt. Damit ist noch nicht jede Schwierigkeit gelöst. Es könnte z. B. ein Unkundiger sagen, das Gemeinsame sei eine zu schmale Basis für die lebenswarme Darstellung des religiösen Lebens. Das ist wol unrichtig. Auch bis jetzt bewegten sich die ergreifendsten Predigten in den ersten Elementen der Dogmatik, aber sie thaten einen vollen Griff in die ethischen Gebiete. So wird es im ganzen auch bleiben müssen. Wenn die Gemeinden consequent und allgemein in der obigen Art geführt werden, wenn die einfachen Gläubigen sicher sind, nicht mit einer Kritik behelligt zu werden, die für sie nur Gegenstand des staunenden Fürwahrhaltens sein kann und ihre Pietät gegen das bisher Geglaubte empfindlich stört, wenn auf der anderen Seite die gebildeten Gemeindeglieder sicher sind, daß nicht im Interesse eines angeblichen Glaubens die gewöhnlichen Resultate der sonstigen geistigen Arbeit vor ihnen angegriffen und ehrwürdige Männer wegen ihrer

Theorieen verlästert werden, so wird sich auch wieder ein kirchliches gemeinsames Leben finden, und die Substanz des kirchlichen Glaubens in seiner Ausbreitung durch das ganze, von Leid und Freude bewegte, des Glaubens so bedürftige Leben wird auch wieder die Substanz der Gesellschaft werden, ein Halt in der zerrissenen Welt der Interessen.

Recensionen.

1.

Genesis Graece. E fide editionis Sixtinae addita scripturae discrepantia e libris manu scriptis a se ipso conlatis et editionibus Complutensi et Aldina adcuratissime enotata edidit **Paulus Antonius de Lagarde,** Theologiae Licentiatus[a]), Philosophiae Doctor, Professor Regius. Lipsiae 1868. Prostat in aedibus B. G. Teubneri. XXIV und 211 pgg. 8°.

Hieronymi Quaestiones Hebraicae in libro Geneseos e recognitione **Pauli de Lagarde.** Lipsiae prostat in aedibus B. G. Teubneri. 1868. VIII und 72 pgg. 8°.

Der Herausgeber der beiden Schriften, welche ich hier zur Besprechung bringen möchte, bietet uns in denselben werthvolle Früchte seiner langjährigen Vorarbeiten zu einer kritischen Ausgabe der LXX. Leider hat Lagarde sein p. V der zweiten Schrift angekündigtes deutsches Buch „Vorschläge über die Art, auf welche eine für die Wissenschaft verwendbare Ausgabe der sogenannten Septuaginta hergestellt werden zu können scheint" noch nicht veröffentlichen können. Dafür aber hat er seine Genesisausgabe mit einer doppelten Vorrede ausgestattet, deren erste (p. 3—8) von den zur Heraus-

a) Kürzlich hat die theologische Facultät zu Halle die großen Verdienste de Lagarde's durch das Ehrengeschenk der Doctorwürde anerkannt.

gabe der Genesis benutzten Hülfsmitteln Rechenschaft ablegt, während die zweite (p. 9—24) den Plan zur allmählichen Herstellung eines wissenschaftlich haltbaren Textes der ganzen LXX entwickelt. Es ist ein äußerst mühsamer Weg, welchen Lagarde vorschlägt, ein Weg, der des einzelnen, auch des tüchtigsten Mannes Kräfte weit übersteigt. Wol niemand wird heute noch die Befürchtung[a]) de Wette's (Einleitung in das Alte Testament, 6. Ausg., §. 47) theilen, daß die Kritik der LXX es vielleicht nicht weiter bringen könne, als zur Sammlung von Varianten; aber die Hoffnung ist geschwunden, daß das bisher angesammelte Material, wie es namentlich in der großen Ausgabe von Rob. Holmes und Jac. Parsons vorliegt, hinreichende Zuverläßigkeit besitze, um zur Herstellung eines den Anforderungen ernster Kritik genügenden Textes der LXX dienen zu können. Nach der Uebersicht[b]), welche Parsons am Schlusse des fünften Bandes gibt, sind für den Variantenapparat, welchen die im Jahre 1827 vollendete große englische Ausgabe des griechischen Alten Testaments unter dem sixtinischen Texte darbietet, nicht weniger als 13 Uncialcodices[c]) und 290

a) Auf dasselbe käme die von Redepenning (Origines I, S. 158) selbst für unnöthig erklärte und wol nicht ernst gemeinte Vermuthung hinaus: „Die Septuaginte hatte vielleicht niemals in irgend einem ihrer Theile eine völlig feste Gestalt. Sie kann, mindestens theilweise, aus verschiedenen, in den hellenistischen Synagogen üblichen Dolmetschungen entstanden sein. In diesem Falle gab es gleich anfangs verschiedene Texte, und jeder kundige Vorleser war zu Aenderungen berechtigt."

b) Irrig werden darin die Uncialcodices, welche Lagarde mit W, X und T bezeichnet, als Nr. 43, 258 und 262 den Cursivhandschriften zugezählt; auch in anderen Stücken läßt jene Uebersicht auf die Art und Weise der Handschriftenbenutzung für die Oxforder Ausgabe kein allzu günstiges Licht fallen.

c) Zählte man den Sarravianus als zwei, wie die Oxforder thun, deren Nr. 23 auch (vgl. die LXX ed. Tschdf. Prol. p. 25, nt. 1) hierher gehört, so wären es 14, während Bleek (Einleitung in's Alte Testament, Aufl. 1, S. 777; ebenso Diestel, Geschichte des Alten Testaments, S. 598) nur 12 zählt. Der bald XIII, bald 13 gezeichnete Codex der Oxforder Ausgabe ist nämlich nach dem Zeugnisse von Bruns (in Eichhorns Repertorium, Th. XIII, S. 178) mit Uncialen geschrieben. Rechnen wir

Minuskeln verglichen worden; O. F. Fritzsche (in Herzogs Real-Encyklopädie I, S. 233) sagt demnach mit Recht, daß bisher am meisten für die Vergleichung der griechischen Handschriften geschehen sei, weniger für die Benutzung der Citate bei alten Schriftstellern, am wenigsten für die Vergleichung der alten Uebersetzungen. Wenn aber a. a. O. Fritzsche den Variantenapparat von Holmes und Parsons „einen im ganzen zuverläßigen" nannte, so ist jetzt durch Lagarde's Genesis auch weiteren Kreisen Gelegenheit geboten, sich von den starken Einschränkungen, deren jenes allzu günstige Urtheil bedarf, mit eigenen Augen zu überzeugen. Die verhältnismäßig große Unzuverläßigkeit des Holmes-Parsons'schen Apparats ist zwar schon öfter geltend gemacht worden, namentlich von Tischendorf in den Prolegomenen[a]) zu seiner Ausgabe der LXX (vgl. in der 2. Aufl. von 1856 den Anfang von Section XXIII oder in Aufl. 3 von 1860 Section XXII: „Itaque ut ad apparatum perveniatur eiusmodi, unde textus Veteris Testamenti Graeci tum antiquissima ratio ea qua per antiquos testes licet probabilitate restituatur tum historia accurate discatur, non ab opere Holmesiano, ut iam supra [sect. VIII, cf. sect. XXI] diximus, sed a novis circa ipsos testes studiis criticis proficiscendum est"; vgl. auch in beiden Auflagen p. 64, Anm. 1); aber erst die Genesisausgabe von Lagarde macht für Jedermann anschaulich, mit wie gutem Rechte er das Prophetenwort Jer. 4, 3 als Motto an die Spitze (p. 9) seiner zweiten Vorrede gestellt hat.

Um nun den wissenschaftlichen Werth von Lagarde's Ausgabe

W, X und T hinzu, so benutzten die Oxforder 16 Uncialcodices und 287 Minuskeln; als ganz genau gebe ich übrigens diese Rechnung (über Nr. 27 vgl. Lagarde p. 16 der zweiten Vorrede) keineswegs.

a) Diese wichtigen Prolegomena citire ich hinfort als „Tschdf. Prol."; ich bemerke, daß die zweite und dritte Auflage in Ausdruck und Seitenzahl übereinstimmen, wo mein Citat die Auflage nicht genauer als zweite oder dritte angibt. Wie wenig Sorgfalt der dritten Auflage von dem vielbeschäftigten Herausgeber zugewendet wurde, beweist das für 1860 unpassende „hoc ipso anno", p. 60. Die für 1869 angekündigte 4. Aufl. kenne ich noch nicht.

der Genesis zu beurtheilen, bedarf es nicht der Vergleichung mit der langen Reihe von mehr oder weniger ungenügenden Ausgaben der LXX, die bis jetzt erschienen sind; zum Beweise dafür, daß der von Lagarde dargebotene Apparat, welcher die größte Zuverläßigkeit mit verhältnismäßiger Reichhaltigkeit verbindet, weitaus der beste heißen muß, der jemals zur Genesis veröffentlicht worden ist, genügt die Vergleichung der Ausgaben von Holmes und Tischendorf vollkommen. Wie diese beiden Gelehrten, so liefert auch Lagarde, dem es zunächst noch nicht um den zur Zeit wissenschaftlich unausführbaren Versuch einer durchgreifenden Textrecension zu thun ist, einfach den sogenannten sixtinischen [a]) Text, so daß der eigentliche Werth von Lagarde's Arbeit in dem unter jenem Texte befindlichen kritischen Apparat zu suchen ist. Ehe ich aber zur „discrepantia scripturae", wie Lagarde mit Recht sagt, „e libris a me ipso conlatis quantum fieri poterat diligentissime enotata" selber übergehe, mögen wenige Bemerkungen über die Wiedergabe des Textes der „römischen Ausgabe von 1586" hier eine Stelle finden. Während Holmes und Tischendorf (Prol. p. 17; vgl. Aufl. 3, p. 89, Anm. 3) nach gewohnter Weise das Jahr 1587 als das des Erscheinens angeben, nennt Lagarde 1586; zu dieser Neuerung veranlaßt ihn die Thatsache, daß auf dem Titelblatt des von ihm benutzten Exemplars zur Ziffer VI mit der Feder I hinzugefügt ist. Freilich zeigt das am 8. October 1586 erlassene Decret des Papstes Sixtus V. (Tschdf. Prol. p. 27), daß die Ausgabe schon 1586 vollendet war, und diese Jahreszahl besitzt ein Analogon in der Bezeichnung des complutensischen Pentateuchs mit 1514; aber die hergebrachte Jahreszahl hat doch ihren guten Grund, und ich führe Lagarde's Abweichung nur an als Beleg für die Sorgfalt, womit er überhaupt die Federzüge des römischen Druckes bemerkt und in seiner Ausgabe verzeichnet hat, in welcher auch die werthvollen Anmerkungen (vgl. Tschdf. Prol. p. 26)

---

a) Für die Genauigkeit von Lagarde vgl. Kap. 3, 9; 25, 30; 41, 1.

der römischen Ausgabe[a]) keineswegs fehlen. In den geringeren Abweichungen vom römischen Druck, die den Gebrauch der Initialen, die Interpunction und Aehnliches betreffen, hat sich Lagarde ähnlich wie Tischendorf (vgl. Prol. p. 28—34) der jetzt üblichen Art und Weise angeschlossen, schreibt auch nicht mit Tischendorf *Ἁβραάμ*, sondern *Ἀβραάμ*; Versehen in den Accenten (vgl. die Druckfehler in Gen. 23, 1. 2) finden sich nur selten. Was die von Tischendorf (Prol. p. 35. 51) wol zu stark betonte Vermeidung wichtigerer Fehler der römischen Ausgabe betrifft, so vermissen wir bei Lagarde das Richtige nicht (vgl. z. B. Kap. 19, 5, wo der Apparat den Druckfehler kennzeichnet, wie er 21, 2. 21 und 36, 37 die schon mit der Feder gemachte Correctur erkennen läßt), wenngleich sich hier über einzelne, für den Sinn gleichgültige Fälle streiten läßt. So druckt Tischendorf Gen. 23, 8 *Ἐφρών*, weil unmittelbar darauf in V. 10 (den Druckfehler V. 20 hat noch die dritte Auflage der Prolegomena) dieselbe dem Hebräischen entsprechende Form *Ἐφρών* sich zweimal findet; Lagarde aber hat, wie mir scheint, weniger passend in V. 8 *Ἐφρώμ* beibehalten. Dagegen billige ich es, daß Lagarde Kap. 20, 14. 16 das von mehreren Handschriften geschützte *δίδραγμα* in den Text gesetzt und durch den Apparat die bessere Beglaubigung von *δίδραχμα* nachgewiesen hat; mit noch größerem Fug und Recht ist 50, 23 *Μαχείρ* beibehalten, da mir hier Tischendorfs Aenderung lediglich als Verschlimmbesserung erscheint. Es handelt sich ja nur um Abdruck der Textgestalt, welche die Herausgeber des sixtinischen Textes geben wollten und, wenige offenbare Irrtümer abgerechnet, auch wirklich gegeben haben, nicht aber[b]) um Veranstaltung einer neuen

---

a) Sogar Correcturen in diesen Anmerkungen verzeichnet Lagarde sorgfältig, s. z. Gen. 3, 15. Bekanntlich fehlen diese Anmerkungen in den gewöhnlichen Ausgaben der LXX und so auch bei Tischendorf; über die Fragmente, welche Petrus Morinus sammelte, vgl. auch Rosenmüllers Handbuch für die Lit. 2c. II, S. 296 ff. 459.

b) So halte ich mit Tischendorf (Prol. p. 46) Gen. 19, 33. 35 *αὐτήν* für die ursprüngliche Lesart der LXX, finde es aber nur in der Ordnung, daß er gleich Lagarde im Texte *αὐτόν* gedruckt hat. Der Text soll ja

Textrecension, die vielmehr erst später auf Grund des vervollständigten und kritisch gesicherten Apparates sich erheben soll.

Nachdem wir gesehen haben, daß Lagarde in unserer Ausgabe den sixtinischen Text mit der ihm eigenen Sorgfalt treu mittheilt, wenden wir uns nun zu der Hauptsache, dem unter dem Texte stehenden kritischen Apparat oder Commentar, der trotz der kleineren Lettern des saubern Druckes den Text an Umfang überragt. Damit man sich bei der Reichhaltigkeit des Apparates, welcher in knapper, aber klarer Fassung außer zahllosen kritischen Bemerkungen zuweilen erwünschte exegetische Winke enthält, bequem zurechtfinden könne, schließt sich der Apparat zweckmäßig an die einzelnen, auf jeder Seite neu bezifferten Zeilen des Textes an, welchem natürlich die Angabe der Verse und Kapitel nicht fehlt. Es verdient bekanntlich hohe Anerkennung [a]), daß Tischendorf, als er im Jahre 1850 die erste Auflage seiner Stereotypausgabe der LXX veröffentlichte, die nicht hinreichend erforschten Citate bei alten Schriftstellern, sowie die alten Uebersetzungen bei Seite ließ und sich auf die Benutzung der äußerst wenigen sehr alten Handschriften beschränkte, für deren sorgfältige Vergleichung er einstehen konnte. So empfingen wir einen zwar sehr dürftigen, dafür aber auch um so zuverläßigeren Apparat. Seitdem sind nun, und zwar namentlich durch die Bemühungen von Tischendorf selbst, viele weitere Handschriften zugänglich geworden, ohne daß der Titel seiner Stereotypausgabe einen Zusatz zu den Worten „omnem lectionis varietatem codicum vetustissimorum Alexandrini, Ephraemi Syri, Friderico-Augustani“ erfahren hätte. Es ziemt sich nicht, den unermüdlichen Gelehrten darum zu tadeln, weil er sich in den Prolegomenen auf kurze, aber dankenswerthe Mittheilungen hinsichtlich der neu

---

eben der sixtinische sein. Freilich lesen wir auf dem Titel von Tischendorfs Ausgabe: „Textum Vaticanum Romanum emendatius edidit“, während Lagarde schlicht „e fide editionis Sixtinae“ schreibt. Wo Lagarde von der römischen Ausgabe abweicht (z. B. Kap. 7, 23), gibt er im Apparat dies immer genau an.

a) Vgl. das zu starke Lob in Ludwig Diestel's Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche (Jena 1869), S. 599.



erlangten Hülfsmittel beschränkt hat; ich rede nur von der Thatsache, daß eine Reihe wichtiger Handschriften trotz ihrer neuerdings gewonnenen Zugänglichkeit noch nicht für den kritischen Apparat von Tischendorf ausgebeutet worden ist. Diese Lücke ist nun großentheils durch Lagarde für die Genesis in willkommenster Weise ausgefüllt worden. Während unter den drei von Tischendorf benutzten Handschriften nur eine für die Genesis in Betracht kommt, weil dies Buch in den beiden andern fehlt, hat Lagarde nicht nur die wichtigsten Handschriften, welche bereits für die Ausgabe von Holmes in zum Theil sehr ungenügender Weise zu Rathe gezogen waren, mit philologischer Genauigkeit ausgebeutet, sondern auch einige sehr werthvolle Codices kritisch verglichen, die beim Erscheinen der großen Oxforder Ausgabe noch nicht aufgefunden waren; zugleich aber hat Lagarde die Förderung des Versuchs zu einer Durchführung des Unterschiedes zwischen hexaplarischem und gewöhnlichem Texte der LXX durch zahlreiche Mittheilungen aus Handschriften und diesen gleichgestellten Drucken beständig im Auge behalten.

Von den Uncialhandschriften des griechischen Alten Testaments, welche Lagarde in seiner zweiten Vorrede (p. 10—15) als überhaupt noch vorhanden aufgezählt hat, umfaßt keine einzige die ganze Genesis, während neun[a]) mehr oder weniger große Fragmente derselben geben. Nur sechs von diesen neun sind durch die Ausgaben von Baber, Tischendorf und Ceriani allgemeiner zugänglich und konnten daher von Lagarde benutzt werden. Zählen wir zunächst die drei von Lagarde nothgedrungen übergangenen Codices auf, deren Text ihm nicht in beglaubigter Gestalt vorlag, so bezeichnet Holmes sie durch II, VI und X, Lagarde durch B, L, M. Der erste ist der berühmte römische Codex, der in der Vaticanischen Bibliothek die Zahl 1209 empfing, von dem die

a) Acht zählt Tischendorf in Monum. s. ined. Nova Coll. Vol. II, p. XXXVII, und die fünf Verse des Sinaiticus, die 1857 auf der oberen Hälfte von Seite 321 dieses zweiten (Lagarde p. 5 hat irrig „ersten") Bandes erschienen, kamen freilich kaum in Betracht.



Herausgeber des sixtinischen Textes trotz ihres Versprechens so häufig abgewichen sind. Begreiflicher Weise mochte sich Lagarde mit der kläglichen sogenannten Ausgabe des Vaticanus[a]) von Angelo Mai (gestorben 1854), welche Car. Vercellone gegen Ende 1857 veröffentlichte, überhaupt nicht befassen (vgl. Bunsens Bibelwerk I, p. CCCLXXXI sqq.); er hat zwar bei der ersten Stelle, wo der sixtinische Text abweicht, nämlich zu πίονι Kap. 46, 29, die Bemerkung gemacht, daß Cod. B anders lese, übrigens aber die von Tischendorf (Prol. Aufl. 3, p. 93 sq.) für die Genesis gegebenen Varianten von seinem Apparate ausgeschlossen. Der Anfang des Alten Testaments bis Gen. 46, 27 fehlt bekanntlich längst in der Vaticanischen Handschrift; Lagarde verweist uns zu Gen. 3, 15 auf seine „Gesammelten Abhandlungen (Leipzig 1866)", wo er S. 113 ff. Proben aus einer dem Franciscus Lucas von Brügge bekannten Collation zweier Vaticanischer Handschriften mittheilt, die auf Befehl des Cardinals Granvella auf den Rand einer Straßburger Ausgabe der LXX geschrieben war. Aber der zu Gen. 3, 15 von Fr. Lucas angeführte Vaticanus wird um so weniger mit unserer berühmten Handschrift, in der auch Ps. 105, 27 bis 137, 6 fehlen, identisch sein können, als Lucas seinen Cod. Vat. für Ps. 126, 2 ebensogut wie für Gen. 3, 15 Zeugnis ablegen läßt. Der zweite von Lagarde übergangene Codex[b]), den er mit L, Holmes mit VI bezeichnet, befindet sich zu Wien und gehört nach Holmes und Tischendorf (Prol. p. 57; Aufl. 3, p. 56) etwa dem 6. Jahrhundert an; von den 26 erhaltenen Blättern geben die 24 ersten bedeutende Stücke der Genesis in Silberschrift auf Purpur. Noch mehr Stoff

---

a) Tischendorf hat 1867 (Appendix codicum celeberrimorum Sinaitici, Vaticani, Alexandrini) von B eine Doppelcolumne aus dem Alten Testament herausgegeben; leider gehört ein sorgfältiger Abdruck des Vaticanus, was das Alte Testament betrifft, noch immer zu den frommen Wünschen.

b) Ueber den von Holmes besorgten Abdruck der von Prof. Alter verfertigten Abschrift vgl. Rosenmüllers Handbuch für die Literatur &c., Bd. II, S. 320 f.

als der Vindobonensis purpureus würde der zu Paris befindliche dritte unbenutzte Codex, in welchem von der Genesis nur Kap. 34, 2 bis 38, 24 (vgl. Lagarde p. 12) fehlen, geboten haben, früher ein Eigentum des Henri Charles Du-Cambout de Coislin; Montfaucon und Tischendorf setzen diesen hexaplarischen Coislinianus (bei Lagarde M, bei Holmes X) in's sechste Jahrhundert, Wetstein und Holmes in's siebente.

Kommen wir jetzt zu den sechs von Lagarde für die Genesis ausgebeuteten Uncialhandschriften, so nimmt die erste Stelle der berühmte, wol in Egypten geschriebene Codex Alexandrinus (bei Lagarde A, bei Holmes III) ein, im britischen Museum zu London befindlich, den Lagarde übereinstimmend mit Tischendorf in's fünfte Jahrhundert setzt. Dieser Handschrift, die, abgesehen von größeren Lücken im ersten Königsbuche und im Psalter, sich über das ganze Alte Testament erstreckt, fehlen in der Genesis (Kapp. 1. 2. 14—16) nur wenige Verse oder Verstheile, welche Lagarde p. 3. 4 bespricht, indem er für einzelne unleserlich gewordene Stellen auf die zu London 1816—1828 (Bleek und Tischendorf geben dafür 1812—1826) erschienene kostbare Ausgabe von Heinrich Harvey Baber verweist (vgl. Tschdf. Prol. p. 68 sqq.). Während Credner (Beiträge zur Einleitung in die biblischen Schriften. Zweiter Band. Halle 1838, S. 16) noch „aus der Prüfung der Varianten des Codex Alexandrinus, welche sich unter dem Texte der Londoner Polyglotte und bei Lambert Bos finden, mit Zuziehung der Ausgaben von Grabe und Breitinger die echten Lesarten dieser Handschrift heraussuchen“ mußte und es mit Recht unbegreiflich und unverzeihlich fand, daß Holmes und Parsons, statt den in ihrer Nähe aufbewahrten Codex selber zu vergleichen, sich lediglich auf die mangelhafte Ausgabe von Grabe beschränkten, dessen Kritik sie vielfach nicht einmal richtig verstanden, sind wir jetzt so glücklich, durch Babers Ausgabe, welche Tischendorf und Lagarde unabhängig von einander ausgebeutet haben, ein wesentlich treues Bild von der Textgestalt der wichtigen Handschrift zu besitzen. Baber hat im vierten Bande, welchen Lagarde samt der Ausgabe von Grabe fortwährend berücksichtigt, nicht alle Fehler, die sich in sein Werk eingeschlichen

haben, verbessert, so daß man in einzelnen Fällen[a]) über die wirkliche Lesart des Codex Alexandrinus ungewiß bleibt. Ich finde nicht, daß Lagarde die Ausgabe von Field benutzt hat; obgleich ich aber Babers Werk, dessen Ankauf für die Bonner Universitätsbibliothek jetzt beschlossen ist, noch nicht einsehen kann, will es mir scheinen, daß Lagarde[b]) reichhaltigere und genauere Mittheilungen über Baber macht, als Tischendorf uns gegeben hat. Bei Lagarde lesen wir z. B. zu Gen. 46, 5, wo Tischendorf schweigt, „ορχον A. Baberus in uolumine IV tacet"; Gen. 40, 20 gibt Lagarde als Lesart von A εποιευ, Tischendorf (Prol. p. 73) εποιεν; zu Kap. 47, 4 bemerkt Tischendorf (Prol. p. 69), ρ in γαρ sei bei Baber mit der Feder ergänzt, während Lagarde schreibt: „γαρ Baberus uolum IV‸α‸ scribit, id est γ ρ euanuisse refert; sed uolum I‸α est, addito ρ (calamo ut uidetur) super uersum". Nur selten unterläßt Lagarde die Anführung von offenbaren Schreibfehlern, z. B. Kap. 10, 9 τιγας statt γιγας (Tschdf. Prol. p. 73), oder von eigentümlichen Schreibweisen wie Kap. 29, 4 ἐχ χαραν; gewöhnlich[c]) gibt Lagarde nicht nur die geringsten Abweichungen des Codex Alexandrinus vom sixtinischen Texte an, sondern bestätigt auch in wichtigeren Fällen (z. B. in Gen. 22, 2 für εφ und αν) seine Uebereinstimmung mit demselben ausdrücklich[d]).

---

a) Hier leistet die Ausgabe von Friedrich Field (Vetus Testamentum etc. Recensionem Grabianam ad fidem codicis Alexandrini aliorumque denuo recognovit etc. Oxford 1859) gute Dienste. So bezeugt Field, daß Baber Gen. 49, 21 gegen Grabe Recht hat, Gen. 46, 10. 16 aber Unrecht (Tschdf. Prol., ed. 3, p. 69 sq.).

b) Als Stellen, in denen Lagarde Tischendorfs Ausgabe verbessert, nenne ich beispielsweise Kap. 28, 11; 29, 31; 31, 48; 35, 2; 38, 1; 40, 3; 42, 36. 38; 43, 18; 45, 19; 50, 8.

c) Die Lesart ιδεν gibt Lagarde in allen von Tischendorf (Prol. p. 73 nt. 1) nachgetragenen Stellen, z. B. Gen. 30, 9, auch Kap. 1, 4, wo Lagarde bemerkt: in A praemissum ε paruulum a correctore recenti.

d) Als Probe der Sorgfalt von Lagarde finde hier noch seine Bemerkung zu Kap. 1, 26 Aufnahme: „και των πετεινων του A in rasura uiginti duarum literarum capaci: eo tamen loco, quo nunc syllaba νων legitur, corium intactum uidetur ουρα uocis ουρανου in rasura A, post quam decem literae radendo deletae: νου prima manu in corio intacto".

Während ich so die von Lagarde gegebene Ausbeutung des Codex Alexandrinus der von Tischendorf dargebotenen vorziehen muß, fehlt im Apparat der Ausgabe von Tischendorf, worin bekanntlich Codex Alexandrinus die Hauptsache bildet, die Vergleichung der fünf übrigen von Lagarde benutzten Uncialhandschriften für die Genesis gänzlich. Darunter ragt durch Berühmtheit hervor die von Tischendorf und Lagarde dem 5. Jahrhundert zugewiesene, schon mit Initialen versehene Genesishandschrift, welche, früher Robert Cotton und jetzt dem britischen Museum angehörig (bei Lagarde D, bei Holmes I), leider nur noch [a]) in einer Menge kleiner Fragmente erhalten ist. Vor dem Brande der Cotton'schen Bibliothek (1731; Holmes falsch 1723) ward der Codex mehrfach verglichen, namentlich von Usher, dessen Collation Holmes zuweilen zu Rathe zog, von Grabe und dem Schleswiger Geistlichen Magnus Crusius. Die werthvollste Vergleichung ist die von Grabe, welche Heinrich Owen 1778 herausgab. Der Vorsteher der Cotton'schen Bibliothek, Richard James (Lagarde p. 4 irrig Jones), bemerkte auf dem ersten Blatte der Handschrift, sie sei zur Zeit Heinrichs VIII. von Philippi nach England gekommen. Tischendorf hat 1857 im zweiten Bande der Nova Collectio seiner Monumenta sacra inedita (p. 95—176) die kostbaren Bruchstücke edirt und zugleich p. XXVI—XXXVI die nöthigen Mittheilungen ex Owenii collatione Grabiana gegeben. Daselbst findet sich p. XIII die Uebersicht [b]) der von Codex D erhaltenen Fragmente, welche Lagarde p. 4 sq. wiederholt, ohne die Kapitelzahlen übersichtlich hervortreten zu lassen. Die Bruchstücke der Cotton'schen Handschrift samt der Collation von Grabe hat Lagarde auf das genaueste [c]) für seinen Apparat

---

a) Irrig hielt 1798 E. F. K. Rosenmüller (Handbuch für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese, Bd. II, S. 437) den Codex Cottonianus für ganz verloren; vgl. Eichhorns Repertorium XIV, S. 30 (Leipzig 1784).

b) Ungenau gibt Tischendorf 33, 18, Lagarde 33, 10, während nach p. 138 vielmehr 33, 8 das Richtige ist; ferner ist für 41, 57 bei Lagarde 41, 56 zu lesen.

c) So bemerkt er zu Kap. 7, 9: „εισηλθοεν D teste Holmesio, εισηλθεν D [teste Grabio]". Vgl. Lagarde zu Kap. 8, 8; 11, 4. 16; 17, 8;

ausgebeutet und auch sehr häufig (z. B. Kap. 2, 24; 5, 3. 18. 19; 6, 14) das Zusammenstimmen von D mit dem sixtinischen Texte ausdrücklich bezeugt. Wol noch wichtiger als der Cottonianus ist die von Lagarde mit E bezeichnete, auf der Bodleyanischen Bibliothek zu Oxford befindliche Handschrift, die Tischendorf 1853 im Oriente auffand und ebenfalls im zweiten Bande seiner Nov. Coll. (p. 179—308) edirte. Der Codex Bodleianus, von Tischendorf und Lagarde dem Ende des 8. Jahrhunderts zugewiesen, enthält Gen. 1, 1 bis 14, 6; 18, 24 bis 20, 14 und 24, 54 bis 42, 18, steht also, was den Umfang der Genesisfragmente anlangt, nur dem Alexandrinus Londinensis und Coislinianus Parisiensis nach, während er in dieser Hinsicht, wie Tischendorf mit Recht hervorhebt, alle übrigen Uncialhandschriften übertrifft. Für seine Ausbeutung des bei Holmes natürlich fehlenden Codex E war Lagarde ausschließlich[a]) auf Tischendorf (vgl. Prol. p. 61) angewiesen, während der von Lagarde mit F bezeichnete Codex Ambrosianus saeculi quinti, dessen Genesisfragmente (Kap. 31, 15—37; 42, 14—21; 42, 28 bis 46, 6; 47, 16 bis 48, 3; 48, 21 bis 50, 14) Anton Maria Ceriani im dritten Bande der Mailänder Monumenta sacra et profana 1864 herausgab[b]), sich unter der Zahl VII schon bei Holmes und Parsons benutzt findet.

18, 22; 21, 32; 24, 37; 30, 17; 31, 33. Uebrigens darf ich nicht verschweigen, daß Holmes über seinen Codex I, soweit meine Wahrnehmung reicht, verhältnismäßig recht genaue Mittheilungen macht.

a) Mehrfach spricht Lagarde Bedenken aus über die Richtigkeit des von Tischendorf dargebotenen Textes, vgl. Kap. 5, 3; 12, 2, besonders 41, 53, wo Tischendorf *ευθυνιασα, εγενοντο* hat. Für Codex G vgl. Kap. 35, 16.

b) Außerdem enthält F die meisten Stücke des übrigen Pentateuchs, darunter Numeri ganz, und das Meiste von der ersten Hälfte des Josua (Lagarde p. 10). Das zweite Heft des dritten Bandes (Mailand 1866) reicht erst bis zum Ende der Leviticusfragmente. Ceriani gibt laut Titel: quae ex prima scriptura supersunt in codice. Bemerkenswerth ist das Urtheil des gelehrten Abate auf p. 9 der Vorrede: Collatio codicis nostri in Holmes pessime curata fuit non modo pro posterioribus curis, sed etiam pro textu primigenio. Ebendaselbst lehrt Ceriani, daß die noch von Tischendorf (Prol. p. 57, Aufl. 3, p. 56) erwähnten beiden Prophetenblätter einem andern codex XI fere seculi angehören.

Der vom Cardinal Friedrich Borromeo für die von ihm in Mailand gegründete Ambrosianische Bibliothek zu Korfu gekaufte Codex ist von Lagarde weit genauer (vgl. z. B. Kap. 49, 29. 31) als von Holmes ausgebeutet worden. Dasselbe gilt von der berühmten hexaplarischen Handschrift, welche nach dem Pariser Parlamentsrath Claude Sarrave den Namen Codex Sarravianus (bei Lagarde G, bei Holmes IV u. V) führt und bedeutende Fragmente des Oktateuch enthält, von der Genesis freilich nur 31, 54 bis 36, 18. Weil Tischendorf die versprengten Stücke von G, den er spätestens zu Anfang des 5. Jahrhunderts geschrieben glaubt, nicht schon 1860 sämtlich ediren konnte, fehlen noch die 22 zu Paris befindlichen Blätter[a]); der größere Rest erschien im dritten Bande der Nova Collectio (S. 3—262, und das nach Petersburg versprengte Blatt mit Richt. 9, 48 bis 10, 6 auf S. 299. 300) unter dem Titel: Fragmenta Origenianae octateuchi editionis ex codice Leidensi folioque Petropolitano. Indem Lagarde (p. 11) die in G enthaltenen Stücke aufzählt, tadelt er einen von Tischendorf in der Zusammenstellung auf p. XIX begangenen Irrtum (in G fehlt nämlich Num. 18, 3—29), ohne den zweiten Fehler (Richt. 19, 15 irrig statt 19, 25) zu bemerken; anderwärts hat Tischendorf (Prol., Aufl. 3 p. 57) beide Irrtümer vermieden, dafür aber in Aufzählung der Fragmente aus dem Deuteronomium wieder einen neuen Fehler gemacht. Solche kleine Irrtümer bei sonst so überaus sorgfältigen Männern, deren große Verdienste zu schmälern mir fern liegt, erinnern an die humanarum uirium infirmitas (Lagarde p. 21); und ich erwähne diese Nachläßigkeiten, weil ich überzeugt bin, daß man von den Prolegomenen, welche

a) Früher der Colbertschen Bibliothek angehörig, erscheint dies von Codex G abgerissene Stück bei Holmes als Codex Colbertinus unter der Ziffer V; Tischendorf wollte die sieben Blätter aus Exod., dreizehn aus Lev. und zwei aus Num. im fünften Bande seiner Nova Collectio geben, der aber 1865 den vom russischen Geistlichen Porphyrius Uspenski im Oriente erworbenen Codex der paulinischen und katholischen Briefe bringen mußte. Für Herbst 1869 hat Tischendorf als vierten Band der Nova Collectio das Psalterium Turicense purpureum VII. saec., addito libro Danielis ex Cod. Marchal., versprochen.

Lagarde in körperlich leidendem Zustande binnen kurzer Zeit abfassen mußte, nur mit Unrecht einen ungünstigen Schluß auf den mit äußerster Sorgfalt gearbeiteten[a]) kritischen Apparat machen würde. Als Beispiel der Genauigkeit, womit Lagarde den Codex G ausgebeutet hat, erwähne ich Gen. 35, 14. 16. Von der letzten Uncialhandschrift, die Lagarde für die Genesis benutzt hat, dem berühmten Sinaiticus (bei Lagarde S) kommen nur die fünf Verse Kap. 24, 9. 10. 41—43, welche Tischendorf 1857 herausgab, in Betracht; seitdem hat Tischendorf (vgl. den Bericht in Zarncke's Liter. Centralblatt 1867, Nr. 27) aus alten Einbänden im Sinaikloster weitere Fragmente des Pentateuch gewonnen und 1867 in „Appendix codicum celebr. Sinaïtici etc.“ Stücke aus Gen. 23. 24 und Num. 5—7 herausgegeben. Während Tischendorf den Codex S unbedenklich in die Mitte des 4. Jahrhunderts setzt, schreibt Lagarde p. 5: De aetate, quum librum ab homine barbaro scriptum esse autumem, nihil certi ausim adfirmare[b]). Da Lagarde beim Schreiben von p. 14 Tischendorfs Prachtausgaben von 1846 und 1862 nicht zur Hand hatte, ist seine Aufzählung des von S Erhaltenen, abgesehen von den Apokryphen, die Lagarde vorsätzlich unberücksichtigt läßt, ungenau aus-

---

a) Soweit meine bisherigen Vergleichungen reichen, muß ich sagen, daß die Akribie von Lagarde die von Tischendorf noch übertrifft, geschweige die Leistungen von Holmes, die sich in ihren besten Stücken nicht mit der Arbeit von Lagarde messen können. So finden sich von den acht Fällen, in denen Lagarde p. 156 die Ausgabe von Complutum anführt, nur fünf bei Holmes; von den drei bei Holmes fehlenden sind zwar zwei unwichtig, weil sie das *ν ἐφελκυστικόν* und eine Zustimmung zum sixtinischen Texte betreffen. Der dritte Fall (Kap. 38, 9), wo die ed. Compl. *οὐκ αὐτοῦ ἔσται* statt *οὐκ αὐτῷ ἔσται* liest, ist dafür um so wichtiger, und solcher Beispiele von Unzuverläßigkeit der Oxforder Ausgabe ließen sich viele beibringen.

b) Vgl. O. F. Fritzsche (*ΕΣΘΗΡ*. Duplicem libri textum ad optimos codices [d. h. den Ausgaben von Usher, Holmes und Tischendorf] emendavit et cum selecta lectionis varietate edidit. Turici 1848, p. 4 sq.), der über die praestantia codicis sehr günstig urtheilt, aber dem Urtheile Tischendorfs über das Alter des Friderico-Augustanus nicht beistimmt.

gefallen; namentlich beginnt das Fragment aus 1 Chron. schon mit Kap. 9, 27. Uebrigens bemerke ich, daß das Blatt mit Jes. 66, 12—24; Jer. 1, 1—7, welches Tischendorf nach einer im Oriente verfertigten Abschrift im ersten Bande seiner Nova Collectio p. 213—216 zum Abdruck brachte, in die sogenannte Petersburger Ausgabe des Codex Sinaiticus aufgenommen worden ist, während bekanntlich die nach Friedrich August benannten Stücke darin fehlen.

Ehe ich die sieben[a]) von Lagarde benutzten Minuskeln aufzähle, nenne ich die drei aus ungenannten Handschriften geschöpften Ausgaben, die Aldina, Romana und Complutensis, deren Zeichen a, b, c im Apparate von Lagarde auf jeder Seite zu finden sind. Was die 1518 zu Venedig in der Officin des Aldus Manutius erschienene Ausgabe der griechischen Bibel betrifft (vgl. Tschdf. Prol., p. 18), so hat Lagarde fast alle derselben eigentümlichen Lesarten in der Venediger Handschrift gefunden, welche bei Holmes mit 122 bezeichnet ist; hinsichtlich der Genauigkeit, womit a von Lagarde verglichen ist, vgl. zu Kap. 21, 22. Ueber die Benutzung der sixtinischen Ausgabe durch Lagarde habe ich schon gesprochen; das Zeichen b findet sich nicht nur sehr häufig im Apparate, wo die Uebereinstimmung von Handschriften mit dem sixtinischen Texte (z. B. p. 10. 113) oder Abweichung von demselben angezeigt wird, sondern auch vor den zahlreichen Noten aus dem römischen Drucke. Diese Anmerkungen, zuweilen von Lagarde (vgl. Kap. 6, 16) emendirt und (vgl. Kap. 38, 18) erläutert, geben an, was LL UU (d. h. libri veteres) oder AL (d. h. wol; alius liber; Lagarde p. 9 vermuthet: alia lectio) darbieten; ferner theilen sie alte Scholien (z. B. Kap. 22, 13) mit, zeigen an, wie Aquila, Symmachus und Theodotion übersetzen, was sonstige alte Versionen und die wichtigsten Kirchenväter bezeugen rc., vgl.

---

a) Nur drei derselben (bei Holmes 25, 44, 130) konnte Lagarde für die ganze Genesis vollständig vergleichen; übrigens fehlt bei Holmes 44 für die ersten Bücher des Pentateuch so gut wie gänzlich, da die nachträglichen Notizen am Schlusse des ersten Bandes kaum der Rede werth sind.

Kap. 3, 8; 4, 4. 8. 12. 26; 6, 6; 14, 13; 15, 2; 18, 12 2c. 2c. Mit Recht betont Lagarde in seiner zweiten Vorrede p. 23, daß die Herausgeber des römischen Druckes für die Kenntnis der hexaplarischen Lesarten die Bahn gebrochen haben, während die Verdienste von Drusius und Montfaucon leicht überschätzt werden. Unter dem Zeichen c erscheint bei Lagarde der wahrscheinlich 1514 auf Kosten Francisci Simenii de Cisneros gedruckte Pentateuch[a]), dessen Collation ich auch bei Holmes verhältnismäßig genau finde.

Bedenken wir die geringe Zahl und die Lückenhaftigkeit der erhaltenen Uncialhandschriften, so kommt uns die Nothwendigkeit der Vergleichung von Minuskeln, welche kein besonnener Kritiker schon als solche verachten wird, um so deutlicher zum Bewußtsein. Es freut mich daher sehr, daß Lagarde für seinen Apparat noch mehrere Minuskeln vergleichen konnte, deren Collation bei Holmes großentheils höchst mangelhaft ist. Zuerst nenne ich den Codex Monacensis Graecus 9 (bei Lagarde m, bei Holmes 25), der über Exodus nicht hinausgeht und die Genesis mit einer noch nicht ausgebeuteten[b]) catena ingens auf hundert Folioblättern enthält. Der Münchener Bibliothekar Ignaz Hardt setzte die Handschrift in's 11. Jahrhundert, Lagarde nicht vor das zwölfte. Sowol dieser Münchener, als auch der sogleich zu erwähnende Baseler Codex ist mit zahllosen Kritzeleien des Tübinger Magisters Martin Crusius besudelt, dessen Hand als eines putidissimi nebulonis Lagarde in seinem Apparat oft (z. B. p. 8. 36—38) erwähnt, ohne in seinem gerechten Zorne eine richtige Correctur (vgl. p. 38) des putidissimum animal zu verschweigen. Codex m ist durch die ganze Genesis von Lagarde genau (s. z. B. Kap. 19, 24) ver-

a) In meinem Exemplar lautet der Titel genau folgendermaßen: „Vetus testamētū multiplici lingua nūc primo impressum Et imprimis Pentateuch' Hebraico: Greco: atqʒ Chaldaico idiomate. Adiūcta vnicuiqʒ sua latina īterpretatiōe."

b) Uebrigens macht Lagarde öfter, wie aus den Randbemerkungen, so aus dem Commentare von m werthvolle Mittheilungen, vgl. zu Kap. 19, 22; 25, 9; 36, 24; 37, 2; 47, 31; 50, 19.

glichen; als Beispiel einer Zusammenstellung von Lagarde mit Holmes erwähne ich, daß dieser Kap. 20, 2 αποκτενωσιν gibt, Lagarde ἀποκτενᾶσιν, und daß Kap. 20, 3. 6 die von Lagarde aus m verzeichneten Lesarten υπνιω und ενεκεν bei Holmes fehlen. Den eben erwähnten Codex Basileensis B VI 18 (bei Lagarde r, bei Holmes 135) konnte Lagarde aus Zeitmangel nur bis Kap. 24, 22 vergleichen, behält sich aber völlige Ausbeutung der vortrefflichen Handschrift vor, die mit zahlreichen Randbemerkungen und einem reichhaltigen exegetischen und kritischen Commentare ausgestattet ist, aber außer der Genesis nur noch einen Theil von Exodus enthält. Nach Lagarde p. 6 scheint der Codex, tempore concilii basileensis in bibliothecam praedicatorum rauracensium inlatus, im 13. Jahrhundert geschrieben zu sein. Nicht immer (vgl. z. B. Lagarde p. 23. 48. 73) ist deutlich angezeigt, wohin die Randnoten gehören; dieselben enthalten (vgl. z. B. p. 34—37) wie der Commentar (vgl. p. 50. 51. 54. 72. 85) schätzbare Bemerkungen, und namentlich beweisen die zahlreichen (vgl. z. B. Kap. 4, 7; 5, 1; 6, 7; 14, 23) Mittheilungen aus Aquila, Symmachus und Theodotion, welch ein Schatz zur Feststellung des hexaplarischen Textes aus solchen Handschriften noch zu heben ist[a]). Als Beispiel, wie Lagarde und Holmes den Codex r ausbeuten, diene Kap. 12, 4. 5. In derselben Zeit wie r glaubt Lagarde den früher dem Sebastian Tengnagel zugehörigen Wiener Oktateuch (bei Lagarde t, bei Holmes 130) geschrieben, welcher nach Holmes aus dem Oriente stammt. Im Verzeichnisse der kaiserlichen griechischen theologischen Handschriften zu Wien ist t die dritte; die vierte (bei Lagarde w, bei Holmes 31) ist, wie Lagarde sagt, ein codex chartaceus, Genesin adiuncta catena continens, saeculi XV., a me non conlatus, sed inspectus tantum. Ueber den mit gewohnter Genauigkeit und Vollständigkeit

---

a) Bekanntlich theilt Holmes in den Anhängen hinter den einzelnen Büchern allerlei Scholien und hexaplarische Lesarten aus Handschriften mit; aber in dem Anhange zur Genesis wird Codex r kein einziges Mal erwähnt. Bei Montfaucon fehlen z. B. die Uebersetzungen des Aquila und Symmachus, die Lagarde zu Kap. 5, 1 aus Codex r mittheilt.

ausgebeuteten Codex t bemerkt Lagarde p. 73: cum taedeat semper referre t² radendo idem habere quod b, semel dixisse sufficiat, ubicumque t¹ positurus sum, t² cum b conuenire. Sehr häufig weicht Lagarde bei t von Holmes ab, z. B. Kap. 28, 5. 9. 13. 18. Ferner hat Lagarde zwei Handschriften der Marcusbibliothek zu Venedig, deren eine die Ziffer 2 trägt (bei Lagarde x, bei Holmes 29), die andere 6 (bei Lagarde y, bei Holmes 122), für seinen Apparat benutzt. Die Handschrift y ist von Lagarde nicht vollständig ausgebeutet, sondern nur zum Zwecke der Vergleichung mit der Aldina eingesehen worden; aber die Mittheilungen von Lagarde aus x und y sind für die Beurtheilung der Oxforder Ausgabe wichtig, mag auch in x nach Lagarde der Pentateuch, im 10. Jahrhundert geschrieben, nur von Gen. 43, 15 an (falsch Holmes 48, 13; vgl. Lagarde p. 179) erhalten sein. Da auch die mit 3, 4 und 5 bezifferten Codices der Marcusbibliothek (bei Holmes 121, 120 und 68) den Pentateuch enthalten, und zwar, wie Holmes meint, textum omnino eundem per Pentateuchi libros, quem habent reliqui Codices Veneti, so werden in der Oxforder Ausgabe sämtliche fünf Handschriften von Venedig nur einem Zeugen gleich gerechnet, indem entweder der alte, mit Gen. 43, 15 beginnende Codex 29 citirt wird, von welchem Holmes sagt: „continet in Pentateucho textum, quantum videtur, eundem cum isto, quem habet Editio Aldina“, oder für den dort fehlenden Anfang des Pentateuch die Handschrift 68, welche Holmes ihrer correcten Schrift wegen den übrigen (120—122) vorzieht, zumal da 122 eine Abschrift aus 68 sei. Die Richtigkeit dieser letzteren Behauptung läßt Lagarde zwar dahingestellt sein, weil er die fünfte Venediger Handschrift noch nicht habe prüfen können; aber der Apparat von Lagarde (vgl. z. B. p. 40. 55. 180 sq.) beweist, so viel ich sehe, eine zwiefache Ungenauigkeit von Holmes, sofern sehr häufig x und y weder unter sich zusammenstimmen, noch eine von diesen beiden Handschriften die Lesart von a darbietet. Was Lagarde, der von so naher Verwandtschaft zwischen x und y kein Wort sagt, geradezu behauptet, ist einfach dies, daß y fast alle eigentümlichen Lesarten von a enthält. Als einen besonderen Beweis dafür, daß

x von Lagarde viel genauer als von Holmes ausgebeutet ist, nenne ich z. B. Gen. 43, 21. 22. 26. Schließlich hat Lagarde eine in Zittau befindliche (bei Lagarde z, bei Holmes 44) Handschrift aus dem 15. Jahrhundert sorgfältig verglichen, welche die sogenannten geschichtlichen Bücher der LXX und das ganze Neue Testament enthält. Wie immer bei den Minuskeln, so gibt er auch bei z die Accente ꝛc. genau an; am Schlusse von Kap. 2, 23 verzeichnet der Apparat, daß ich ein Beispiel anführe, folgende Zusätze: *αυτη* A, *ἄυτη* crt, *αὔτη* m, *ἁύτη* z. Hier fehlen bei Holmes r und z, der indeß angibt, daß die meisten der von ihm angeführten Minuskeln wie Complut. den spiritus asper haben. Für das Richterbuch fand O. F. Fritzsche (Liber Judicum, Turici 1867, p. 5) bei Holmes[a]) die Lesarten von z in Kap. 9 gar nicht angegeben, schloß aber aus den Mittheilungen der Oxforder Ausgabe, daß die Kapitel Richt. 2—18 eine ganz andere Textgestalt als Richt. 1. 19 ff. darböten. Was die Genesis betrifft, so gibt Lagarde z. B. in Kap. 24, 1—4 zehn Abweichungen des Codex z von b an, außerdem dreimal seine Zustimmung zu b; von all diesen Fällen hat Holmes natürlich keinen, da ihm der Zittauer Codex überhaupt erst bekannt wurde, als der Druck der Oxforder Ausgabe bereits bis zum Buche Numeri fortgeschritten war. Zwar gibt Holmes am Schlusse des 1798 erschienenen ersten Bandes unter Addenda noch einige Varianten aus z zu den ersten Büchern des Pentateuchs, aber keinen einzigen der vorhin erwähnten Fälle. Ueberhaupt ist die hier von Holmes benutzte Collation dermaßen ungenügend, daß Lagarde es wol nicht der Mühe werth gefunden hat, die Benutzung von z für die Genesis bei Holmes überhaupt zu erwähnen. Es ist mir unbekannt, ob die spätere Collation von Chr. Friedr. Matthäi (vgl. Lagarde p. 8), die vom October 1801 bis Mai 1802 dauerte, sich auch noch auf die Genesis erstreckte; gewiß ist, daß

---

a) Schon 1801 erschien von der Oxforder Ausgabe der Anfang des zweiten Bandes mit Jos., Richter, Ruth (cf. Jac. Amersfoordt, Dissertatio philologica de variis lectionibus Holmesianis locorum quorumdam Pentateuchi, Leyden 1815 p. 45), so daß also Holmes, der 1805 starb, den ganzen Oktateuch bearbeitet hat.

man sich in der Oxforder Ausgabe nach einer nachträglichen Benutzung derselben für die ersten Bücher des Pentateuchs vergeblich umsieht, daß also Lagarde durch seine Ausbeutung des Codex z der gelehrten Welt eigentlich zum erstenmale die Textgestalt der Genesis in dieser Handschrift bekannt gemacht hat.

Die bisherigen Mittheilungen über Lagarde's Hülfsmittel und seine Benutzung derselben werden wol mein Urtheil rechtfertigen, daß dieser neuen Ausgabe der Genesis ein hoher wissenschaftlicher Werth zukomme, wenngleich der sachkundige und gewissenhafte Herausgeber sie nur als Vorarbeit zu einer wirklichen Ausgabe der LXX betrachtet. Für Lagarde handelte es sich zunächst um Beschaffung eines reichhaltigeren und zuverläßigeren kritischen Apparats, als der bisherige war, und einen solchen gibt uns seine Genesis-Ausgabe; der Apparat enthält auch an zerstreuten Stellen (vgl. Kap. 2, 13; 4, 22; 10, 22; 14, 10; 31, 29; 46, 20) Andeutungen, wie ab editore futuro zu schreiben sein werde. Hoffentlich wird Lagarde selber, der schon so gewichtige Proben seiner Meisterschaft gegeben und bereits seit Jahren mit seltener Liebe seine reichen Kräfte einer Arbeit gewidmet hat, zu welcher er in so hohem Grade berufen ist, dieser zukünftige Herausgeber sein können. Bevor ich aber den von Lagarde in der erwähnten zweiten Vorrede entwickelten Plan zu einer künftigen Ausgabe der LXX dem Leser mittheile, muß ich noch die auf p. 210. 211 enthaltene Zugabe erwähnen, welche für die Stichenzahl der alttestamentlichen Bücher und namentlich für das Buch Esther von Bedeutung ist. Hier gibt nämlich Lagarde zur Ausfüllung des Raumes aus einem Pariser Codex (Colbertinus 659, nunc Graecus 5, apud Holmesium 54; vgl. Merx' Archiv, S. 245), der nach Holmes um das 14. Jahrhundert geschrieben ist, eine offenbar viel ältere Uebersicht der Bücher des Alten Testaments, worin Esther[a]) fehlt (vgl. Bleek's Einleitung in das Alte Testa-

a) Hinsichtlich des Purimfestes, dessen persischer Ursprung auch mir schon seit Jahren wahrscheinlich ist, wie ihn auch Nöldeke (Die alttestamentliche Literatur, Leipzig 1868, S. 85) annimmt, verweist Lagarde auf sein Werk: „Gesammelte Abhandlungen“ (Leipz. 1866, S. 161—165), wo zum erstenmale ein Beweis für diese Vermuthung versucht wird.



ment § 313). Die Handschrift bemerkt die Stichenzahl der einzelnen Bücher, zu welcher Lagarde jedesmal die Zahl des Nicephorus in eckigen Klammern hinzufügt.

Indem Lagarde sich anschickt, seinen Plan für die Ausgabe der LXX auseinanderzusetzen, gibt er mit Recht zuerst, da es an einer Handschrift fehlt, die als Quelle aller übrigen alten Abschriften bei der Ausgabe zu Grunde gelegt werden könnte, eine ziemlich vollständige Uebersicht der Uncialcodices oder der uns erhaltenen Handschriften der LXX, die vor dem Jahre 1000 n. Chr. verfertigt sind[a]). Diese Aufzählung von 29 Codices samt den von Lagarde dafür gewählten Zeichen will ich mit einigen Bemerkungen mittheilen, nachdem ich die von Lagarde für die Genesis verglichenen oder noch nicht benutzten Uncialhandschriften bereits oben besprochen habe. Das Verzeichnis ist folgendes: 1) A (s. oben), bei Holmes Alex. und III, Codex Alexandrinus, umfaßt beinahe das ganze Alte Testament. — 2) B (s. oben), bei Holmes II, Codex Vaticanus, enthält fast das ganze Alte Testament. — 3) C, fehlt in der Oxforder Ausgabe, der als Codex Ephraemi Syri bekannte Pariser Palimpsest, von Tischendorf (Prol. p. 80 sqq.) der Mitte des 5. Jahrhunderts zugewiesen, enthält vom Alten Testament Bruchstücke aus Hiob, den Sprüchen, Prediger, Hohem Lied, Weisheit Salomonis und Jesus Sirach, welche Tischendorf 1845 herausgab und für seine Ausgabe der LXX benutzte. — 4) D (s. oben), bei Holmes I, Codex Cottonianus Geneseos. — 5) E (s. oben), fehlt bei Holmes, Codex Bodleianus Geneseos. — 6) F (s. oben), bei Holmes VII, Codex Ambrosianus, gibt große Bruchstücke aus Pentateuch und Josua. — 7) G (s. oben), bei Holmes IV u. V, Codex Sarravianus zu Leyden, Paris und Petersburg, hexaplarisch, Fragmente aus Pentateuch, Jos., Richt. — 8) H, fehlt bei Holmes, ein Petersburger Palimpsest mit dem

---

a) In das 9. u. 10. Jahrhundert setzen freilich die Oxforder auch manche ihrer Cursivhandschriften; so zählt Amersfoordt (de var. lect. Holmes., p. 132) als von Holmes für den Pentateuch benutzte und dem genannten Zeitalter zugewiesene Minuskeln folgende auf: 20, 127; 14, 15, 17, 18, 19, 25, 52, 130, 134.

größeren Theile von Numeri, von Tischendorf (Prol., p. 61 sq.) dem 6. Jahrhundert zugewiesen und im ersten Bande seiner Nova Collectio (p. 51—138) 1855 herausgegeben. — 9) J, in der Oxforder Ausgabe 13 oder XIII, Codex Bodleianus; Lagarde bemerkt weiter dazu: „P J Brunsius[a]) in Eichhornii repertorio XIII 177. continet psalmos et cantica, quae dicuntur, ueteris testamenti". — 10) K, fehlt bei Holmes, Codex Tischendorfianus II bibliothecae[b]) universitatis Lipsiensis, ein Palimpsest mit geringen Fragmenten aus Numeri, Deut., Jos., Richter, von Tischendorf (Prol. p. 58. 62 sq.) dem 7. Jahrhundert zugewiesen und im ersten Bande der Nova Collectio (p. 141—176) herausgegeben. — 11) L (s. oben), bei Holmes VI, Codex Vindobonensis mit Stücken der Genesis. — 12) M (s. oben), bei den Oxfordern X, Codex Coislinianus, hexaplarisch, enthält fast den ganzen Oktateuch (ohne Lücke Exodus, Lev., Deut., Richter) und von den Königen Bruchstücke des ersten Buches, das ganze zweite und das dritte bis Kap. 8, 40. Vgl. Montfaucon, Hexaplorum Origenis quae supersunt I, p. 657 sqq. — 13) N, bei den Oxfordern XI, Codex Basiliano-Vaticanus, d. h. früher Eigentum der Mönche des heiligen Basilius, jetzt im Vatican zu Rom, nach Montfaucon und Tischendorf im 9. Jahrhundert geschrieben, enthält von Lev. 13, 59 an alle geschichtlichen Bücher des Alten Testaments, einige Lücken abgerechnet. — 14) O, bei Parsons VIII, Codex Dublinensis rescriptus, nach Tischendorf (Prol. p. 57, Aufl. 3 p. 56) sexti fere saeculi, enthält vom Alten Testament nur Jes. 30, 2 bis 31, 7; 36, 18 bis 38, 1. — 15) P, bei Parsons IX oder 294, Codex Cantabrigiensis, der Bruchstücke des Psalters enthält und in der Uebersicht von Tischendorf (Prol. l. c.) fehlt. — 16) Q, bei Parsons XII, Codex Claromontanus, nunc Vaticanus, gibt die 16 Prophetenbücher mit den kritischen Zeichen des Origenes und zahlreichen Lesarten aus Aquila, Symmachus und Theodotion. Zum Unter-

a) Bruns setzt den Codex in's 10. Jahrhundert und meint, es sei dieselbe Handschrift, für welche Usher die Jahreszahl 951 angebe.

b) Cf. Tschdf. Nova Coll. I, p. XXX.

schiede von der für das Neue Testament wichtigen Handschrift aus dem Kloster Clermont bei Beauvais (Bleeks Einleitung II, § 270) nennt man unsern Codex gewöhnlich Marchalianus nach Renat Marchal, einem früheren Besitzer, oder selten (vgl. Hody, De bibl. text. orig. p. 619) Rupefucaldianus nach dem Cardinal Rochefoucauld, der die Handschrift einem Jesuitencollegium zum Geschenke machte. Der von Montfaucon und Tischendorf (Prol. p. 57, Aufl. 3 p. 56) in's 8. Jahrhundert gesetzte hexaplarische Codex Q hat in den Untersuchungen über Tetrapla und Hexapla eine wichtige Rolle gespielt und ist vielfach überschätzt worden. Gewöhnlich haben die vor den Büchern Jesaja und Ezechiel befindlichen Nachrichten, die Lagarde nach Montfaucon und Stroth mittheilt, ein gutes Vorurtheil für den Marchalianus erweckt; vgl. Montfaucon, Praelim. in Hex. Orig., p. 14 sq. 74; Holmes, Praefatio ad Tom. I. cap. I, sectio V und sectio XI, p. 2 med.; Redepenning, Origenes I, S. 376; II, S. 177. 477 und Fritzsche in Herzogs R.-E. I S. 231; nur Friedr. Andreas Stroth im zweiten Stück seines Versuchs eines Verzeichnisses der Handschriften der LXX Dolmetscher (Eichhorns Repertorium VIII, S. 191) gesteht, daß ihm die Note vor Ezechiel etwas verdächtig sei. Mir scheint, daß Lagarde (p. 13. 16) aus dem Selbstruhme von Q mit Recht auf geringen Grad von Zuverläßigkeit und auf die Nothwendigkeit der größten Vorsicht beim Gebrauche dieser Handschrift geschlossen hat. — 17) R, fehlt bei Parsons, Codex Veronensis Graeco-Latinus psalmorum, nach Tischendorf (Prol. p. 58) Latinis literis quinti vel sexti saeculi scriptus, 1740 von Blanchini edirt. — 18) S (s. oben), fehlt bei den Oxfordern, Codex Sinaiticus, dessen alttestamentliche Stücke bekanntlich Tischendorf unter verschiedenen Namen an verschiedenen Orten herausgegeben und zum Theil schon für seine Ausgabe der LXX benutzt hat. — 19) T, bei Parsons 262, Codex Turicensis mit Fragmenten des Psalters, die im vierten Bande von Tischendorfs Nova Collectio erscheinen sollen. Breitinger nennt in seiner Abhandlung über T (Zürich 1748, cf. Tschdf. Prol., p. 59) denselben „antiquissimus liber in membrana purpurea titulis aureis ac litteris argenteis exaratus“; Tischendorf (Prol. p.58, Aufl. 3 p. 57) setzte ihn zuerst

in's 5. oder 6., zuletzt in's 7. Jahrhundert. — 20) U, fehlt bei Parsons, Codex Londiniensis, der aus Egypten auf das britische Museum gelangte, von Tischendorf schon 1844 in dieser Zeitschrift besprochen und dann im ersten Bande der Nova Collectio p. 219 bis 278 herausgegeben. Diese fragmenta papyracea, quorum aetas saeculum quartum superare videtur (Tschdf. Prol., p. 58. 60 sq.), enthalten fast 23 Psalmen, sind aber von einer ungelehrten Hand geschrieben und daher voll von Fehlern; in England sollen noch andere Fragmente von U stecken. — 21) V, in der Oxforder Ausgabe 23, Codex Venetus. Diese hexaplarische Handschrift der Marcusbibliothek zu Venedig enthält auf 164 Folioblättern außer sämtlichen Propheten und den salomonischen Schriften den Schluß des Hiob, die Klagelieder und einige Apokryphen; Tischendorf (Prol. p. 25, nt. 1; p. 57 sq., Aufl. 3 p. 56) glaubt[a]) V bei b benutzt und setzt den Codex in's 8. oder 9. Jahrhundert. — 22) W, bei Parsons 43, Codex Parisinus, mit Bruchstücken des Psalters, nach Tischendorf (Prol. p. 58, Aufl. 3 p. 57) wie der folgende Codex X noni fere saeculi. — 23) X, bei Parsons 258, Codex Vaticanus, enthält den größten Theil des Hiob. — 24) Y, fehlt bei Parsons, Codex Taurinensis, enthält auf 135 sehr zerrissenen und vielfach unleserlichen Blättern aus dem 9. Jahrhundert das meiste von den 12 kleinen Propheten. Die Kenntnis dieser Turiner Handschrift, welche wie P bei Tischendorf fehlt, verdankt Lagarde dem nützlichen Verzeichnisse von Stroth (a. a. O. VIII, S. 202 f.), der noch mehrere andere Handschriften als angeblich vor dem Jahre 1000 geschrieben aufführt (z. B. nach seiner Zählung 53 u. 57), welche Lagarde übergeht. — Nun folgen bei Lagarde fünf von ihm mit Z bezeichnete Handschriftenreste sehr geringen Umfangs, die sämtlich bei den Oxfordern fehlen und von Tischendorf in seiner Nova Collectio herausgegeben sind. 25) Z^a, Codex Petropolitanus rescriptus, enthält Bruchstücke aus dem zweiten und dritten Buche der Königsherrschaften, gedruckt a. a. O. I, p. 179—184. Die Palimpseste Z^a und Z^b hat Tischendorf, der sie etwa in's 7. Jahr-

a) Ebenso Stroth in Eichhorns Repertorium VIII, p. 182.

hundert (vgl. Prol. p. 58. 63) setzt, im Oriente gefunden. — 26) Z^b, Codex Petropolitanus rescriptus, mit Bruchstücken aus Jesaja, von Tischendorf edirt I, p. 187—198. — 27) Z^c, Codex Londiniensis, 1 Blatt mit Ezechiel 4, 16 bis 5, 1. 2—4 (irrig Lagarde 1, 16 bis 5, 4), gedruckt a. a. O. II, p. 313. 314. Die beiden Palimpsestfragmente, welche zu den aus dem nitrischen Kloster stammenden syrischen Handschriften des britischen Museums gehören, bezeichnet Tischendorf (Prol. p. 58, Aufl. 3) in seiner Aufzählung der von Holmes noch nicht benutzten alten Codices als duodecimus; des verschiedenen Alters wegen wählt Lagarde besser die Zeichen Z^c und Z^d, denn Z^c gehört nach Tischendorf etwa in's 7. Jahrhundert, Z^d in das fünfte. — 28) Z^d, Codex Londiniensis, mit 3 Kön. 8, 58 bis 9, 1, gedruckt a. a. O. II, p. 315. 316. — 29) Z^e, hexaplarische Bruchstücke aus den letzten Psalmen, 1853 von Tischendorf, der sie (cf. Prol., p. 63 sq.) dem 5. oder 4. Jahrhundert zuweist und a. a. O. II, p. 319. 320 herausgegeben hat, im Oriente als Decke eines Einbandes gefunden. Ob diese fragmenta Tischendorfiana schon an eine öffentliche Bibliothek verkauft worden sind, ist mir unbekannt.

Zu diesen 29 Handschriften würden nun nach Lagarde noch einige im Privatbesitze befindliche, die in Petersburg, Patmos, Jerusalem stecken[a]), hinzukommen, auch Parsonsii 27, wonach Lagarde in Tübingen und Stuttgart vergeblich suchen ließ. Ferner berichtete Vercellone 1866 (vgl. Bonner Theol. Literaturblatt 1866, Sp. 598 f.) über einen von Joseph Cozza in einem Kloster des Kirchenstaates aufgefundenen griechischen Palimpsest, der große Stücke vom hexaplarischen Texte der LXX, besonders aus den Propheten, enthalten und aus dem 7. Jahrhundert stammen soll; und schon 1867 erschien: Sacrorum bibliorum vetustissima fragmenta Graeca et Latina ex palimpsestis codd. bibliothecae Cryptoferratensis eruta atque edita a Jos. Cozza. P. I. Romae. J. Spithoever. 8°. So mag leicht schon die

a) Vgl. die von Tischendorf (Prol. p. 58, Aufl. 3) aufgezählten 4 Codices aus dem 9. oder 8. Jahrhundert, die auf seinen oben erwähnten duodecimus folgen.

nächste Zukunft noch die eine oder andere alte Handschrift, die in der bisher gegebenen Uebersicht fehlt, aus dem Dunkel hervorziehen.

Gesetzt aber auch, daß uns alle zugänglichen alten Handschriften der griechischen Bibel Alten Testaments in kritischen Ausgaben oder zuverläßigen Vergleichungen vorlägen, so würde auch diese Erreichung des jetzt nächsten Zieles, von dem wir noch sehr weit entfernt sind, bei weitem noch nicht zur Herstellung des Textes der LXX genügen. Nach Ausscheidung der hexaplarischen Handschriften, als welche Lagarde (p. 19) GMQVZ° bezeichnet, bleiben von den zahlreichen oben genannten alten Handschriften, eben weil sie meistens so lückenhaft und gering an Umfang sind, für manche Bücher oder Stücke des Alten Testaments nur sehr wenige dieser alten Zeugen übrig. Mit Recht sagt Lagarde p. 16: At quis est tam ineptus, ut ecclesiae graeco sermone utentis in tot prouinciis per decem fere saecula codicibus ueteris testamenti omnibus cum his tribus quatuorue libris putet conuenisse? praesertim quum horum ipsorum discidium non nimis paruum esse compraehendatur. uersio autem septuaginta uirorum non ecclesiae opus est, sed ante ecclesiam conditam facta, ut ex omnium codicum ecclesiasticorum dissensu sensim ad consensum et ex hoc consensu demum ad primigeniam, quam apud Judaeos graece loquentes optinuit formam illa interpretatio, adscendendum sit. Dazu kommt, daß wir oft keine Gewißheit darüber haben, ob nicht das Zeugnis mehrerer Uncialhandschriften zu einem einzigen zusammenschrumpft. Nicht nur unsere Unwissenheit, was den Ursprung oder wenigstens den Fundort so vieler Codices betrifft, haben wir zu beklagen, sondern Lagarde erinnert auch an die wahrscheinlich sehr große Verbreitung, welche durch kaiserlichen Einfluß irgend einem bestimmten Texte zutheil wurde, z. B. dem Texte, welchen ein Diakon des Eusebius von Caesarea fünfzig Schreibern dictirte, um die von Constantin (vgl. dessen vita IV, cap. 36) bestellte doppelte Wagenlast schleunigst zu liefern, oder dem Texte, welchen Theodosius II. höchsteigenhändig abzuschreiben pflegte. Unter diesen Umständen wird, ganz abgesehen von der unerläßlichen

Benutzung der außer den griechischen Bibelhandschriften vorhandenen Hülfsmittel, namentlich der alten Uebersetzungen, von denen ich nachher reden will, nothwendig auch an sorgfältige Ausbeutung der Cursivhandschriften gedacht werden müssen.

Im Interesse der Vervollständigung des verhältnismäßig dürftigen Apparates, der aus den Uncialhandschriften zu gewinnen ist, macht Lagarde auf die Wichtigkeit der Minuskeln aufmerksam. So sind am Schlusse von Gen. 12, 8, wie Lagarde sagt, post *κυριου* quindecim literae radendo deletae in A. post *κυριου* † *τῳ οφθεντι αυτῳ* ay, für welchen Zusatz oder ursprünglichen Bestandtheil von A, der jetzt nur noch in den jüngeren Handschriften erhalten ist, Holmes noch andere Minuskeln anführt. Es liegt in der Natur der Sache, daß man durch sorgfältige kritische Vergleichung guter jüngerer Handschriften zuweilen zu dem verlorenen Uncialcodex, aus dem jene geflossen sind, wird aufsteigen können; Lagarde schreibt: hos codices patientia et sagacitate inuentos, sed numquam uisos, soleo literis graecis uncialibus designare, quae cum latinis permisceri non possunt, *ΓΔΘΛ ΞΣΦΨΩ*. Leider mußte Lagarde, der bei diesen Untersuchungen auf die Ausbeutung von Minuskeln, welche der Oxforder Apparat darbietet, angewiesen war, im Verlaufe der Arbeit sich immer mehr von der Unzuverläßigkeit jener Ausgabe überzeugen, so daß er eine neue selbständige Ausbeutung der betreffenden Cursivhandschriften beschlossen hat, um die das ganze Alte Testament umfassenden codices, qui sunt et non sunt, sicher geben zu können; für jetzt heißt es p. 19: literam unam tantum habeo, quae audeat coram lectoribus comparere, *Δ*, ex monacensis noni et uindobonensis 130 comparatione comparatam. Möchte sein Wunsch, uns all' die genannten griechischen Uncialen in seinem Commentare vorführen zu können, doch noch erfüllt werden! Soll das aber geschehen, so muß Lagarde durch geeignete Mitarbeiter unterstützt werden; handelt es sich doch nicht um Ausbeutung einiger weniger[a]) Minuskeln, sondern (Lagarde p. 21)

a) Als berücksichtigungswerth nennt Tischendorf (Prol. p. 64 nt. 1) den von Stroth (Eichhorns Repertorium V, S. 126; vgl. Rosenmüllers Hand-

soli libri recentiores, e quorum consideratione archetypi literis uncialibus scripti diuinandi sunt, aut denuo conferendi (weil der Oxforder Apparat selten gut, meist sehr nachläßig sei) aut primum excutiendi (weil zu den Zeiten von Holmes und Parsons noch unbekannt) in censum ueniunt plus quam quadringenti. Wenn auch Lagarde von dieser Zahl die zu Rom befindlichen und die den Oxfordern von Privatbesitzern freundlich dargebotenen Codices als jetzt schwer zugänglich abrechnet und von den meisten Psalmenhandschriften, die ihm der Berücksichtigung nicht werth scheinen, gänzlich absieht, so bleiben doch übrig (p. 22) paene ducenti, ad quos excutiendos ea cum fide, qua in hac editione Geneseos excussos dedi acmrtxz, anni insumendi uidentur decem, si cum idoneis adiutoribus rem geras.

Bevor ich auf die Benutzung der außer den griechischen Bibelhandschriften heranzuziehenden Hülfsmittel, d. h. der alten versiones et patres, noch kurz eingehe, will ich mit den eigenen Worten Lagarde's seinen Plan einer dreifachen Ausgabe mittheilen, der sich ihm nach vielen vergeblichen Versuchen in folgender Weise festgestellt hat (p. 21): p r i m u m molior librum e codicum uncialium, qui hexaplares non sunt, — et eorum, qui superstites ipsi sunt, et eorum, qui exputari sagaci patientia possunt — consensu haud raro certa coniectura emendando edendum, cui libro scripturae discrepantiam non adiciam. d e i n c e p s propositum est codicibus GMQVZ° et uersionibus

---

buch II, S. 323) in's 11. Jahrhundert gesetzten Codex Lipsiensis mit Exod. 32, 7 bis Deut. 1, 13; ferner (Prol. p. 64 und Aufl. 3, p. 58) eine Cursivhandschrift des 9. Jahrhunderts, von Tischendorf im Oriente gefunden, von der Richter (noch Prol. Aufl. 3, p. 64 fehlt Judicum vor versus 27) und Ruth dem britischen Museum überlassen sind, der größere Theil des Pentateuch aber, sowie Josua und die drei ersten Königsbücher jetzt der kaiserlichen Bibliothek zu Petersburg angehören; und endlich (Prol. sectio XXXVI) den Codex Tischendorfianus V der Leipziger Universitätsbibliothek, dem 12. Jahrhundert angehörig (die ältere Schrift dieses Palimpsestes soll aus dem 9. Jahrhundert sein), aus welchem Tischendorf (Prol. p. 86—89) bereits die wichtigsten Varianten zu Ps. 49—79 veröffentlicht hat.

syriacis usum (nam ad arabicam hexaplarem[a]) aditus uix patuerit) editionem hexaplarem curare, cui editioni fragmenta interpretationum seriorum quae supersunt omnia nouo labore coaceruata additurus sum. tertio loco orationi primae editionis, adcuratius interea fortasse aliorum quoque curis expolitae, adparatum criticum integrum adiungere cogito, sed eum non ex incedentibus confuso ordine scripturarum turbis, uerum e testibus et uersionum et patrum auxilio, acuta praeterea codicum ipsorum aestimatione et perpetua interpretum seriorum consideratione in quosdam quasi manipulos redactis, fauente autem fortuna uel legionatim dispositis conlectum; menda codicum adnotationibus non inferentur, sed in infimo margine literis minimis subicientur.

Gegen die Zweckmäßigkeit dieses Planes wüßte ich nichts einzuwenden, finde ihn vielmehr der Schwierigkeit des großartigen Unternehmens wohl angemessen. Trotz des lebhaften Wunsches, daß Lagarde, der wie kaum ein anderer jetzt lebender Gelehrter zur Ausführung des Werkes berufen ist, die nöthige Unterstützung finden und die glückliche Vollendung der ganzen Arbeit erleben möge, kann man es doch nur billigen, daß eine schrittweise Durchführung des Planes in Aussicht genommen und dadurch auf alle Fälle ein erheblicher Gewinn für die Wissenschaft sicher gestellt ist; sollte auch die beabsichtigte dritte Ausgabe nicht unter der Leitung oder in der Ausarbeitung von Lagarde selbst erscheinen können, so würde doch die vollendete erste Ausgabe mit den dazu gehörigen Vorarbeiten und Sammlungen und nicht minder die zweite Ausgabe ihren selbständigen wissenschaftlichen Werth haben, und auf dem einmal gelegten sichern Grunde könnten zukünftige Forscher weiter arbeiten und das angestrebte Ziel glücklich erreichen. Wenn sogar der Codex Vaticanus unter dem Einflusse des hexaplarischen

a) Vgl. Redepenning, Origenes II, S. 180, Anm. 2, sowie Eichhorns Einleitung in das Alte Testament, 4. Ausg., § 294 c. Uebrigens weiß ich nicht, ob die hier von Lagarde übergangene latina hexaplaris (Eichhorn a. a. O. § 331) nicht noch wichtiger ist.

Textes steht (vgl. über die editio Romana das Urtheil von Montfaucon, Hexapl. Orig., Praelim. cap. IV. § 5), so ist eine absolute Scheidung der Handschriften in hexaplarische und nicht-hexaplarische unstatthaft; und niemand weiß besser als Lagarde, daß eine rein mechanische Gewinnung der einzelnen hexaplarischen Lesarten ein Ding der Unmöglichkeit ist[a]). Nichtsdestoweniger will Lagarde mit gutem Grunde die Ausbeutung der im strengen Sinne als hexaplarisch zu bezeichnenden Handschriften und Uebersetzungen der zweiten[b]) Ausgabe vorbehalten, gleichwie seine Sorge für die dritte Ausgabe, daß ich seine eigenen Worte gebrauche, zunächst nur dahin geht, ut patrum libros auctor et (si modo potero) magister sim sollerter e codicum fide edendi, ut ipse edidi Titum bostrenum, constitutiones apostolicas, Clementis homilias. Der Text der LXX liegt nämlich in den bisherigen Ausgaben dermaßen im Argen und andererseits sind die von Lagarde für seine erste Ausgabe aufgebotenen Hülfsmittel so stattlich, daß wir diesem schon bewährten Kritiker auch für eine nur vorläufige und des kritischen Apparats noch ermangelnde Constituirung des Textes zu großem Danke verpflichtet sein werden, zumal da die Vollendung der zweiten[c]) und vollends der abschließenden dritten Ausgabe nach den sachgemäßen und wahrheitsgetreuen Berechnungen von Lagarde erst nach langen Jahren möglich ist. Wie die Dinge jetzt liegen, könnte nur ein Charlatan binnen kurzer Zeit eine wissenschaftlich genügende Ausgabe der LXX herstellen wollen; es

---

a) Mit Recht sagt Lagarde p. 16: tirones ab hoc toto studiorum genere arceo, deicio, depello.

b) Warum sie erst die zweite sein kann, deutet Lagarde p. 23 mit den Worten an: fragmenta interpretationum recentiorum in eis ipsis codicibus inueniuntur, quos propter editionem meam primam excutere aut debui aut debebo.

c) Die Ausbeutung der codd. M V zu Paris und Venedig würde 15 Monate angestrengter Arbeit kosten. Vom zweiten Bande der Mailänder monumenta sacra et profana, der die Fragmente des syrisch-hexaplarischen Pentateuchs bringen soll, reicht das 1866 erschienene dritte Heft erst bis Ex. 20, 26, so daß Lagarde, um nicht auf Ceriani warten zu müssen, schon an eigenes Schöpfen aus der Londoner Quelle gedacht hat.

entspricht dem Ernste und der selbstlosen Treue deutscher Wissenschaft, daß Lagarde erst für denjenigen Text, welcher auf Grund der inzwischen möglichst vollendeten Ausbeutung sämtlicher Hülfsmittel verbessert sein wird, die für unsere Zeit erreichbare Vollendung in Anspruch nehmen will.

Lagarde hat sein Berliner Gymnasialprogramm von 1857 „De novo testamento ad versionum orientalium fidem edendo" mit deutschen Zusätzen in seine Gesammelten Abhandlungen (Leipzig 1866, S. 85—119) aufgenommen; der geringen Beachtung gegenüber, welche dies werthvolle Programm bei den Theologen gefunden hat, erinnere ich an die warme Begrüßung desselben durch H. Ewald in den Gött. gel. Anz. 1857, S. 1014 ff., der in Lagarde nicht nur wegen seiner seltenen, umfassenden und gründlichen Sprachkenntnisse und manigfachen Fertigkeiten, sondern auch wegen seiner fast ebenso seltenen Ausdauer und Liebe zur Sache den geeigneten Bearbeiter der morgenländischen Uebersetzungen erblickt. Was das Neue Testament betrifft, so will sich jetzt Lagarde (Ges. Abhandl., S. 119 Anm.), da Versionen und Kirchenväter[a]) seines Erachtens noch eine geraume Zeit hindurch Einzeluntersuchungen erfordern, auf die koptische Uebersetzung beschränken, falls nach der Ausgabe der LXX noch Zeit übrig bleibt. Vielleicht erklärt sich daraus, daß Lagarde sein Hauptaugenmerk auf die orientalischen Töchterversionen des griechischen Alten Testaments geworfen hat, die Uebergehung der altlateinischen Uebersetzungen in seiner Aufzählung[b]) der zur Herstellung der LXX zu benutzenden alten Versionen; die sogenannte Itala wird in den alttestamentlichen Einleitungen z. B. von Eichhorn (§ 325) und Bleek (§ 347) gewiß mit Recht als ein nicht

a) Vgl. Ges. Abh., S. 86: „Lachmanns ausgabe würde allein schon durch die keusche, wahrheitsliebende beschränkung auf die benutzung von fünf kirchenvätern epoche machen. Ich kann mir nicht helfen, mir steigt die schamröthe in's gesicht, wenn ich in ‚kritischen' ausgaben des neuen testaments wahre Leporellolisten über hunderte von verglichenen vätern abgedruckt sehe."

b) Anderswo (Ges. Abh., S. 89) spricht sich Lagarde über die große Schwierigkeit der Benutzung derselben deutlich aus.

unwichtiges Hülfsmittel zur Gewinnung des vorhexaplarischen griechischen Textes bezeichnet.

In der erwähnten Aufzählung, worin die georgische und die slavische Uebersetzung mit Recht fehlen, nennt Lagarde p. 18 sq. sieben aus der LXX geflossene Versionen, die er mit den hebräischen Buchstaben א (uersio armenica), ב (basmurica), ג (aethiopica, si modo unam nominare possumus, quae e duabus conflata est), ה (syriaca hexaplaris), ט (thebana), ס (Jacobi edesseni) und ק (coptica) bezeichnet. Bei mehreren dieser Uebersetzungen ist noch fast alles zu thun; dies gilt sofort von der ersten, da die armenische Bibel[a]) zwar vollständig, aber nur unzuverläßig herausgegeben und ihr Text schon vor dem Drucke so stark beschädigt worden ist, daß er nur bei Anwendung der größten Vorsicht zur Herstellung des griechischen Exemplares dienen kann, welches Joseph und Eznak 431 von der Synode zu Ephesus heimbrachten. Unter den drei egyptischen Uebersetzungen (vgl. Bleeks Einleitung in's Neue Testament, § 278) kommt die sogenannte baschmurische fast gar nicht in Betracht wegen der Geringfügigkeit der darin erhaltenen Fragmente, welche sich auf die von G. Zoëga und von W. F. Engelbreth aus dem ersten und fünften Kapitel des Jesaja herausgegebenen Verse beschränken sollen[b]). Bedeutend sind dagegen die Ueberbleibsel aus der thebäischen oder sahidischen Uebersetzung (vgl. Eichhorn § 314), die sich über den größten Theil der LXX erstrecken, während erst einige kleine Stückchen gedruckt sind. Sehr große Stücke endlich sind schon von der niederegyptischen Uebersetzung gedruckt, welche als die koptische oder memphitische bekannt ist; den Pentateuch gab 1867 Lagarde selbst heraus, der auch eine Handschrift der Proverbien besitzt, die in 14, 26a aufhört. Außerdem erwähnt Lagarde die koptische Psalmenausgabe

---

a) Eine genügende wissenschaftliche Ausbeutung der armenischen Uebersetzung erwarten wir erst von Lagarde; die bisher wol besten Notizen geben Eichhorn (Einleitung in's Alte Testament, § 306—308), Bleek (Einleitung in's N. T., § 279) und Arnold (Herzogs Real-Encykl. II, S. 194).

b) Lagarde hat übersehen, daß von Quatremère Klagel. 4, 22 bis 5, 22 und des Jeremia Brief an die Juden in Babylon aus der baschmurischen Uebersetzung edirt sind, vgl. Eichhorn, 4. Ausg. II, S. 356. 374.

von Moritz Schwartze (Leipzig 1843) und die Veröffentlichungen des Engländers Tattam, der 1846 den Hiob, sowie 1836 und 1852 die Propheten edirte. Ueber das äthiopische Alte Testament vgl. den betreffenden Artikel in Herzogs R.-E. von August Dillmann, dessen kritische Ausgabe des Alten Testaments schon fast zur Hälfte erschienen ist. Was endlich die von Parsons (vgl. Redepenning, Origenes II, S. 180, Anm. 1) vernachläßigte syrisch-hexaplarische Uebersetzung des Paul von Tela betrifft, so sind zu den von Norberg, Bugati und Middeldorpf herausgegebenen Büchern, die z. B. von Ed. Reuß (Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, 4. Ausg., § 429) erwähnt werden, neuerdings die aus dem Handschriftenschatze des britischen Museums durch Skat Roordam und Ceriani edirten Stücke hinzugekommen, während von der Bearbeitung (vgl. Herzogs R.-E. II, S. 191) derselben durch den Bischof Jakob von Edessa[a]) fast noch nichts gedruckt ist.

Innerhalb der zehn Jahre, welche Lagarde (p. 22) auf die Vergleichung der griechischen Handschriften für seine erste Ausgabe der LXX verwenden will, soll zugleich stattfinden „uersionum מקנבא perlustratio, quarum uersionum non codices tantum adeundi, sed indoles singulis uoluminibus describenda“. Weil Lagarde sich auf diesem nur wenigen Gelehrten zugänglichen Gebiete ganz besondere Verdienste erwerben kann, so ist ihm für andere Theile des umfangreichen Unternehmens, besonders für die Vergleichung der griechischen Handschriften, um so mehr tüchtige Unterstützung durch jüngere Kräfte[b]) zu wünschen. Die Unentbehr-

a) Nicht nur Pentateuch und Daniel sind von dieser Recension in zwei Pariser Handschriften erhalten, sondern es liegen nach der Allgem. Liter.-Ztg. 1846, Nr. 204 auch noch einige andere Bücher, wie Reuß a. a. O. mittheilt, handschriftlich vor.

b) Ich zweifle nicht, daß Lagarde sich als Universitätslehrer bald geeignete Schüler heranziehen und mit ihnen sehr bedeutende Erfolge erzielen wird; soll aber der schöne Plan wirklich zur Ausführung gelangen, so dürfen die Männer, welche an oberster Stelle für die Förderung der Wissenschaft zu wirken berufen sind, es natürlich auch nicht an den nöthigen Geldmitteln fehlen lassen.

lichkeit derselben wird auch demjenigen einleuchten, der nicht mit dem Recensenten in Zarncke's Liter. Centralblatt (1868, Nr. 39) die Sorge hegt, die fortwährenden Collationen möchten zuletzt den Geist so aufreiben, daß er schwerlich den freien Blick behielte, der für die eigentliche Hauptarbeit, die Ordnung und Sichtung des Materials, vor allem nöthig sei. Wie ernst aber Lagarde die Bearbeitung der Versionen nimmt, hat er bereits in dem erwähnten Programm (Ges. Abhandl., S. 99 f.) mit folgenden auf die LXX leicht anwendbaren Worten ausgesprochen: „prudentes rei criticae aestimatores non dubitabunt quin non suppetat (quod adhuc factum est) ut versiones aut semel evolutae fugientibus quasi oculis inspiciantur aut ab eis qui velint accuratiores haberi integrae perlegantur. duabus potius rebus opus est, primum ut singula vocabula per omnes novi testamenti libros quo modo vertantur persequamur, deinde ut syntaxin sermonis graeci cum linguis syriaca aegyptiaca aethiopica armenica comparati scribere aggrediamur. ita enim et de interpretis alicuius constantia et de editionum codicumque nostrorum fide certiores erimus et facillime observabimus, si quis interpres in suo libro alia habuit ac quae codices graeci nunc superstites praebeant." Ganz ähnlich spricht sich Th. Nöldeke (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 1868, S. 443, Anm. 2) über die Benutzung einer bestimmten morgenländischen Uebersetzung für die biblische Textkritik aus.

Was endlich die patres betrifft, so ist schon oben bemerkt, daß Lagarde, um sich auf zuverläßige Texte stützen zu können, noch eine Reihe kritischer Ausgaben für nöthig hält, ehe zu der beabsichtigten dritten Ausgabe der LXX geschritten werden könne. Dies führt mich auf die zweite an der Spitze dieser Recension genannte Schrift, auf die von Lagarde zusammen[a]) mit der griechischen Genesis herausgegebenen exegetisch-kritischen Bemerkungen des Hiero-

a) Leider werden beide Bücher nur auf feste Bestellung versandt und sind nicht einzeln käuflich; auch ist der Preis von 4 Thalern trotz der trefflichen Ausstattung nicht grade niedrig. Je begründeter aber die Befürchtung des erwähnten Recensenten ist, der Absatz möchte ein geringerer werden,



nymus zu zahlreichen Stellen der Genesis. Als Titel dieser wichtigen Arbeit des Hieronymus gibt z. B. O. Zöckler (Hieronymus [Gotha 1865], S. 171) und ebenso L. Diestel (Geschichte des Alten Testaments, S. 102) „Quaestiones Hebraicae in Genesin“ an; Lagarde zieht „in libro Geneseos“ dem übereinkömmlichen, aber nicht sicher überlieferten „in Genesin“ mit Recht vor, sofern er sich nicht nur auf die Berliner Handschrift stützen kann, sondern auch durch das Abweichen vom hergebrachten Wortlaute die Unsicherheit desselben [a]) deutlich in's Licht stellt. Daß der Druck im dritten Bande der Quartausgabe von Vallarsi (Venedig 1767, Sp. 301—380) trotz aller Verdienste des Veroneser Kritikers (vgl. Zöcklers Hieron. S. 9) nicht genügt, liegt auf der Hand. Danach bietet sich zur Vergleichung mit Lagarde's Ausgabe der Quaestiones der Abdruck im 23. Bande der series prima von Migne's Patrologia (Paris 1845, Sp. 935—1010) dar; manche Druckfehler bei Vallarsi (z. B. 311 A, vgl. Lagarde 8, 17) hat der französische Abbé allerdings verbessert, vermuthlich aber auch neue dafür eingeschwärzt. Jedenfalls ist an Versehen Vallarsi's, die sich in der Wiederholung bei Migne zu kräftigen Schnitzern gestalten, kein Mangel vorhanden, z. B. 327 A und C, vgl. Lagarde 22, 17; 23, 8. 9, wo Lagarde natürlich das Richtige hat. Uebrigens liegt das Verdienst der neuen handlichen Ausgabe nicht vorzugsweise in der von Lagarde mit gewohnter Sicherheit [b]) geübten Fernhaltung der Druckfehler, sondern darin, daß Lagarde

---

als er von Rechts wegen werden sollte, desto lebhafter wünsche ich, durch meine Besprechung der beiden Bücher Manchen zu ihrer Anschaffung zu bewegen.

a) Zu Anfang des kritischen Commentars schreibt Lagarde: Qui titulus praefixus sit ab Hieronymo ipso, nescio. β in indice librorum uolumini praemisso „Jeronimi Questiones in libro geneseos“. — Hieronymus selbst nennt sein Werkchen (bei Lagarde S. 24, Lin. 11): uel quaestionum hebraicarum uel traditionum congregatio. Nicht nur Codex β, sondern auch γ schützt den von Lagarde gewählten Titel durch die nach der Vorrede und vor Anführung von Gen. 1, 1 stehenden Worte: Incipiunt hebraicae questiones in libro (γ hat libris) geneseos.

b) Mir ist bei Lagarde kein Druckfehler aufgefallen, wenn nicht etwa Lydia (18, 7), wofür Vallarsi (322 A) Lydii gibt, hierher gehört.

uns meines Wissens zum erstenmale einen auf kritischer Handschriftenbenutzung ruhenden Text des Hieronymus darbietet und damit zugleich für ein wissenschaftlich begründetes Urtheil über die bisherigen Ausgaben der Werke des genannten Kirchenvaters einen werthvollen Beitrag liefert.

Niemand wird es bedauern, daß der am 9. März 1864 gefaßte preiswürdige Beschluß der Wiener Akademie, ich meine das heute zum Theil schon erfüllte Versprechen einer den jetzigen Forderungen der Wissenschaft genügenden Herausgabe der lateinischen Kirchenschriftsteller, unsern Kritiker von seiner Ausgabe der Quaestiones nicht abgeschreckt hat. Der Textkritiker der LXX war um so mehr berechtigt, über den aus den Werken des Hieronymus zu erwartenden Gewinn für seine Aufgabe sich urkundliche Gewißheit zu verschaffen, als die umfassenden Arbeiten dieses Kirchenvaters nicht schon in der ersten Zeit durch die Wiener Akademie zur Veröffentlichung gelangen sollten. Es wird dem zukünftigen Wiener Herausgeber, namentlich durch Benutzung zahlreicherer Handschriften, als jetzt Lagarde zu Gebote standen, die Herstellung eines vollständigeren kritischen Apparates sehr leicht werden; aber ich zweifle nicht, daß sich die dem nächsten Zwecke zur Genüge entsprechende Ausgabe von Lagarde auch jedem späteren Herausgeber, der mit reicheren Mitteln arbeiten kann, als ein sehr werthvolles Hülfsmittel erweisen wird. Von den fünf Handschriften des lateinischen Büchleins, die Lagarde aus eigener Anschauung kennt, hat er den unvollständigen Regensburger, jetzt Münchener Codex aus dem 9. Jahrhundert wegen Zeitmangels nicht benutzen können. Die Münchener Bibliothek besitzt ferner zwei frühere Freisinger Handschriften nicht geringeren Alters; die jüngere (bei Lagarde μ) ist wegen ihrer Unvollständigkeit nur selten von Lagarde zu Rathe gezogen worden, zumal da codex φ, wie Lagarde den Frisingensis prior bezeichnet, derselben Familie wie μ angehört. Obwol φ aus dem Ende des 8. oder dem Anfange des 9. Jahrhunderts stammt, hat Lagarde dennoch die erst in's 12. Jahrhundert fallenden Handschriften von Berlin (β) und Schaffhausen (γ) seiner Ausgabe zu Grunde gelegt, wenngleich er natürlich im geeigneten Falle (vgl. 31, 12) der lectio recepta (ς) gegen $\beta\gamma\varphi$ den Vorzug gibt.

Der Grund für diese Unterordnung von φ liegt ohne Zweifel in dem, was Lagarde in der Genesis-Ausgabe (p. 23 sq.) über die von ihm so genannten patres *παλιμψήστους* bemerkt. Da nämlich aus unbestreitbaren Thatsachen[a]) eine Ueberarbeitung des Hieronymus durch die mala manus scioli cuiusdam iudaici erhelle, so erklärt Lagarde: codices eos, qui scripturam hebraicam nunc uulgatam exhibent, pro corruptis habui ideoque eos secutus non sum neque deinceps sequar. Ob diese Verderbnis sich noch weiter als auf die Aussprache des Hebräischen erstreckt, wäre wol genauer zu untersuchen. Die hebräischen Wörter, die in den Quaestiones vorkommen, liegen uns bei Lagarde kritisch genau und in vollständigem Apparate vor, wie auch die griechischen[b]), während Lagarde sonst nur die wichtigeren Lesarten seiner Handschriften anführt; die durchschnittlich 5—6 Abweichungen von Vallarsi's Textrecension, welche jede Seite bei Lagarde aufweist, beziehen sich in den wichtigeren Fällen übrigens fast immer auf die hebräischen und griechischen (vgl. z. B. Lagarde 23, 15; 30, 1) Wörter. Den von unserem Kritiker constituirten Text kann ich zwar nicht in sämtlichen Einzelnheiten für den ursprünglichen des Hieronymus halten, ziehe z. B. mit Vallarsi 329 C *καὶ υἱὸς* dem *ὁ υἱὸς* bei Lagarde 25, 4 vor; daran aber zweifle ich keineswegs, daß die Textrecension von Lagarde den nachfolgenden Kritikern nur in unbedeutendem Maße Gelegenheit zum Verbessern übrig gelassen hat, und daß wir für die Textkritik der LXX vollkommen ausreichten, wenn uns die betref-

---

a) Zu Gen. 2, 8 gibt Lagarde mimizra nach $\beta\gamma$, während das meccedem von φ dem hebräischen Texte entspricht, von welchem sich Hieronymus wol nur durch einen Gedächtnisfehler entfernte; wenigstens ist mir diese Annahme wahrscheinlicher als die gewagte Hypothese von Lagarde, מִקֶּדֶם sei erst nach der Zeit des Hieronymus als Glosse in den Text eingedrungen. Ferner gibt Lagarde zu Gen. 3, 8 barua haium nach $\beta\gamma$ statt des laroeaiom von φ, zu Gen. 6, 4 nifilim nach β statt annafilim in φ ꝛc.

b) Die oft wunderlich entstellten und mit sonderbarer Mischung griechischer und lateinischer Buchstaben geschriebenen griechischen Wörter hat Lagarde mit größter Sorgfalt zum Abdruck gebracht.



fenden patres alle in Ausgaben von solcher Güte wie Lagarde's Quaestiones des Hieronymus vorlägen.

Adolf Kamphausen,
Dr. u. ord. Prof. der Theol. in Bonn.

2.

Die Offenbarung Johannis, ein Schlußstein der heiligen Schrift. Ein neuer Versuch ihr Dunkel zu lichten von **Heinrich Boehmer**, Pastor zu Conradswaldau. Breslau, Verlag von Maruschke & Berendt, 1866. 337 S.

Die immer auf's neue mit immer gleicher Zuversicht auftretenden neuen „Versuche, das Räthsel der Offenbarung zu lösen," begegnen bei dem wissenschaftlichen Exegeten von vornherein einem gerechten Mistrauen. Die ganze Vorstellung von der Apokalypse als einem Räthselbuch gehört einer Anschauung von der Schrift und ihrer Entstehung an, welche auf allen anderen Punkten selbst von den Meisten, die sie hier noch festhalten, längst aufgegeben ist. Die Apokalypse ist wie jedes andere neutestamentliche Buch für Leser ihrer Zeit geschrieben, um verstanden zu werden, und ohne Zweifel auch verstanden worden. Ihre bildliche Darstellungsform, die uns vielfach so fremd geworden, war ihrer Zeit ungleich geläufiger und ist sicher, etwa abgesehen von dem bekannten Zahlenräthsel und einzelnen Räthselworten, zu deren Lösung aber der Apokalyptiker selbst die Handhaben bietet, nicht zur Verhüllung, sondern als die der Natur der Sache entsprechendste gewählt. Seit die Exegese von dem Bann der alten Inspirationstheorie befreit

ist und die Apokalypse nach den sonst überall geltenden hermeneutischen Grundsätzen zu erklären begonnen hat, bricht sich das richtige Verständnis derselben mit fortschreitender Sicherheit Bahn. Es gibt hier Schwierigkeiten und exegetische Differenzen, die vielleicht nie unter allgemeinem Einverständnis werden gehoben werden; aber das ist auch bei jedem anderen Buche der Fall. Diejenigen, welche eine ganz neue Lösung der Räthsel der Apokalypse ankündigen, erwecken daher von vornherein den Verdacht, außerhalb des Entwickelungsganges der methodischen Schriftforschung zu stehen und noch in Voraussetzungen befangen zu sein, von denen aus ein geschichtliches Verständnis dieses Buches überhaupt unmöglich ist.

Von diesen Erwägungen aus haben wir uns für berechtigt gehalten, derartige Schriften über die Apokalypse, welche der Wissenschaft von vornherein wenig Förderung versprechen, bei unserer Revision der neueren Exegese derselben, deren Resultate wir kürzlich in diesen Blättern darlegten (vgl. 1869, Heft 1), mit Stillschweigen zu übergehen. Wir glauben eine Versäumnis wieder gut zu machen, wenn wir nachträglich auf eine Schrift etwas näher eingehen, die scheinbar in dieselbe Kategorie gehört und sich doch wesentlich von ihr unterscheidet. Wir meinen die obige bereits 1866 erschienene, aber zufällig erst jetzt uns näher bekannt gewordene Schrift von H. Böhmer. Die Voraussetzungen dieser Schrift über das Wesen der Inspiration überhaupt und der Prophetie insbesondere, obwol wir dieselbe uns weder in ihren Details, noch in ihrer Begründung vollständig aneignen möchten, sind doch im wesentlichen so gesund, daß sie ein geschichtliches Verständnis des Buches ermöglichen, und berechtigen daher zu der Erwartung, daß wir es hier mit einer wirklichen Förderung der Exegese zu thun haben. Diese Erwartung erfüllt sich freilich großentheils nicht; es fehlt dem Verfasser an hermeneutischer Methode, seine Exegese hat vielfach etwas unsicher Hin- und Hertastendes, sie schwankt zwischen den heterogensten Interpretationsmethoden haltlos umher und hat sich daher durch vorgefaßte Lieblingsgedanken in falsche Bahnen leiten lassen. Dennoch zeigt das Buch so viel aufrichtiges, Wahrheit suchendes Streben, daß wir es für angezeigt halten, unseren

Lesern eine kritische Uebersicht über seine eigentümlichsten Resultate zu geben.

Abgesehen von der ersten Vision (1, 9 bis 3, 22), die ja zu keiner principielleren Differenz der Auffassung Anlaß bietet, und bei der das Eigentümlichste unseres Buches in seiner Auffassung der Gemeindeengel und der specielleren Beziehung manches Einzelnen in den Briefen auf dieselben liegen dürfte[a]), lenkt unser Buch von Kap. 15 an in die Bahn der gewöhnlichen geschichtlichen Erklärung der Apokalypse ein. Es findet hier bis Kap. 19 das Ende der heidnischen Weltmacht prophetisch geschildert. Die Art, wie der Verfasser S. 247. 248. 259. 260 die prophetische Conception, wonach dem Seher die Art, in welcher Rom seinen Untergang finden werde, aus seiner Zeitlage heraus in concreten Zügen vor die ahnende Seele tritt, analysirt und rechtfertigt, gehört zu dem Besten, was hierüber geschrieben ist. Aber leider fehlt es auch hier in der Durchführung an der nöthigen Exactheit der Exegese. Das Verhältnis der zehn Usurpatoren zu dem Kap. 17, 11 genannten achten Könige bleibt ganz unklar. Die Dekarchie, die doch nach Kap. 17, 13. 17 deutlich dem in dem achten Könige personificirten Thiere ihre Herrschaft überträgt, wird hier selbst als der achte Herrscher gedacht, und während die sieben Könige richtig gedeutet sind, erscheint Domitian doch nicht als der achte, sondern als der, gegen den sich die Zehn verschwören. Der tiefere Grund davon liegt darin, daß das Thier nicht von der römischen Weltmacht verstanden wird, sondern unbegreiflicherweise von Italien, auf dessen durch die Uebermacht der Weltherrscherin niedergedrückte politische

a) Schon hier zeigt sich die Unsicherheit in der Exegese des Verfassers. Nach der Erörterung auf S. 95. 96 scheint man einfach an Bischöfe denken zu müssen. Nach S. 98 sind aber nicht eigentlich Bischöfe, sondern apostolische Legaten, wie Timotheus in Ephesus, gemeint und darum die Briefe nur an solche Gemeinden gerichtet, in denen dergleichen ihren Sitz hatten, obwol doch schon der Ausdruck ἄγγελος τῆς ἐκκλησίας den Gedanken an Sendboten der Apostel unmöglich macht. Nach S. 311 sind diese „Engel" Vorstände einer größeren Anzahl von Gemeinden; nach S. 98 hat Johannes ihre Zahl auf die ihm so wichtige Siebenzahl gebracht.



Bedeutung das räthselhafte ἦν καὶ οὐκ ἔστιν gehen soll. Es ist also eigentlich Italien selbst, das in jenen zehn Usurpatoren gegen das flavische Kaiserhaus und seine Hauptstadt aufsteht; und doch wird das ἐκ τῶν ἑπτά ἐστιν wieder auf die zehn Usurpatoren gedeutet, die als in Rom Großgezogene aus den sieben Hügeln her sind, während doch nach aller hermeneutischen Raison die V. 11 genannten οἱ ἑπτά nur die V. 10 besprochenen sieben Könige sein können. Dazu kommt nun, daß der Verfasser S. 252, indem er Harmagedon als „Berg der Kostbarkeiten" erklärt und auf Rom deutet, die Könige der ganzen Erde (Kap. 16, 14), die nach S. 253 aus dem Morgenlande kommen, indem die Austrocknung des Euphrat nur die Beseitigung der Hindernisse für ihren Heereszug andeuten soll, als diejenigen denkt, die das Strafgericht an der Stadt vollziehen sollen, wodurch auf's neue die ganze Conception verwirrt wird. Endlich soll nach S. 247 das in Trümmern liegende Rom noch durch ein gewaltiges Naturereignis vollends von der Oberfläche der Erde verschwinden, worauf Kap. 16, 19 gedeutet zu werden scheint (S. 255), eine Deutung, die mit ihrer falschen Buchstäblichkeit offenbar den klaren Fortschritt der Weißagung zu der endlichen vollen Enthüllung über die Modalität des Untergangs Roms (Kap. 17, 16) aufhebt, aber allerdings daran mahnen dürfte, daß die bisherigen Erklärungen der sechsten Zornschale noch immer viel zu wünschen übrig lassen. Daß nachher die Könige der Erde (Kap. 19, 19; vgl. Kap. 16, 14), die neben dem Thiere im letzten Kampf von dem wiederkehrenden Messias besiegt werden, mit den zehn Königen des Kap. 17 identificirt werden (S. 269), ist ja freilich ein gangbarer exegetischer Misgriff, der aber bei unserm Verfasser einen eclatanten Widerspruch involvirt, weil er die zehn Könige Kap. 17 jedenfalls ungleich richtiger als die herrschende Auslegung gedeutet hat. Ebenso ist es ein Widerspruch, wenn jene Zehn, in denen das Thier (Italien) sich zu einer achten Herrschermacht verkörpert hat, nun neben ihm erscheinen, wie andererseits hier seine Auslegung des Thieres definitiv daran scheitert, daß dieses samt dem Pseudopropheten lebendig in den Feuerofen geworfen wird (Kap. 19, 20). Während der Verfasser sich durch diese Stelle sogar veranlaßt sieht, den falschen Propheten

als eine einzelne geschichtliche Person zu denken, die nur von Johannes als Repräsentant ihrer Gattung aufgefaßt wird, macht es ihm keine Sorge, das Thier daneben von Italien zu verstehen, das in einen Schwefelsee versinkt, und er quält sich nur mit der Frage, wie gleichzeitig die Leichname der dort besiegten Könige auf der Erdoberfläche liegen bleiben können, deren Lösung wir Liebhabern S. 272 nachzulesen überlassen.

Die Betrachtungen, mit welchen der Verfasser den Abschnitt über das tausendjährige Reich eröffnet, enthalten wieder so viel Treffliches, daß man hoffen durfte, hier eine unbefangene Würdigung dieses prophetischen Bildes zu finden. Es hindert ihn an dieser Würdigung auch nicht, daß der Fall Roms und der heidnischen Weltmacht, mit der dasselbe unmittelbar verknüpft wird, nicht zu der Zeit und nicht in der Weise eingetreten ist, wie die Offenbarung es schildert (S. 276). Weil er aber diese Weißagung bereits mit der eingetretenen Herrschaft des Christentums erfüllt sehen will, so hat er doch die apokalyptische Vorstellung vom tausendjährigen Reiche auf's willkürlichste umgedeutet. Es wird dem ganzen biblischen Sprachgebrauch und Vorstellungskreise zuwider die erste Auferstehung verwandelt in ein Erwachen der bis dahin schlummernden Gläubigen zum bewußten leiblosen Leben, in dem sie mit Christo vom Himmel her über die Gläubigen auf Erden herrschen. Sehr ausführlich und sehr unklar wird die Frage, wem die Throne bestimmt seien, erörtert, obwol der Verfasser S. 311 aus ihrer dort fest angenommenen Bestimmung für die Zwölfapostel und dem von ihm gemuthmaßten Grunde, weshalb ihre Zahl nicht genannt sei, die gewagtesten Schlüsse auf den Verfasser der Apokalypse zieht, von dem er S. 286 noch nicht so bestimmt wie hier weiß, daß er das tausendjährige Reich zu erleben hoffte. Die Schwierigkeit, daß während einer geschichtlichen Weltzeit der Satan gebunden sein soll, löst er durch die willkürliche Behauptung, daß derselbe in der Apokalypse nur der Urheber der entschiedenen Christusfeindschaft und keineswegs aller Sünde sei (S. 288). Das Leben der Gläubigen im tausendjährigen Reiche charakterisirt er dadurch, daß er das Hochzeitsmahl (Kap. 19, 9) der Hochzeit selbst vorgängig (!) denkt und aus Joh. Kap. 6 erläutert (vgl. S. 290 mit S. 268. 270). Daß der letzte

Entscheidungskampf wider Gog und Magog sich bei Jerusalem vollziehen werde, welches die Christenheit bleibend als heilige Stätte liebe und ehre, ist er dagegen wieder geneigt, ganz buchstäblich zu nehmen. Von der anderen Seite soll auch die zweite Auferstehung keine leibliche sein, sondern nur die Beseligung der Gläubigen vollenden (S. 297. 298), bei deren Darstellung im himmlischen Jerusalem er dann wieder einzelne Züge wie die Erwähnung der Heidenvölker (S. 300), die Zahlen der Maße (S. 302), die Blätter der Lebensbäume (S. 303) ungebürlich preßt. Ebenso pocht er dann wieder bei aller Freiheit, mit der er die apokalyptischen Darstellungen behandelt, auf die unmittelbare Echtheit einzelner Worte Christi, auf deren Unantastbarkeit als verba ipsissima sich die Drohung Kap. 21, 18. 19 beziehen soll (S. 307. 308).

In einer Schlußbetrachtung verteidigt der Verfasser die Apostolicität der Apokalypse. Hier sind die allergewagtesten und unhaltbarsten Beweismittel[a]) buntgemischt mit mancherlei feinen Beobachtungen und ansprechenden Ausführungen. Indem er namentlich den Zeitunterschied zwischen ihr und dem Evangelium hervorhebt, läßt er doch der Sprachverschiedenheit wegen letzteres nur von einem Schüler des Apostels nach seinen Mittheilungen und in seinem Auftrage niedergeschrieben sein (S. 324) und ebenso den ersten Brief (S. 327), während er die beiden kleinen Briefe dem Presbyter zuschreibt, den er auch geneigt ist für den Concipienten der beiden größeren Schriften zu halten (S. 330). Das Hauptgewicht aber für seine Darstellung und die, wie er meint, auf diesem Wege allein zu rettende Canonicität der Offenbarung liegt dem Verfasser darin, daß sie den Abschluß der aus der alttestamentlichen Prophetie herausgewachsenen messianischen Hoffnungen in der Erwartung einer baldigen Wiederkunft Christi unter einer bestimmten geschichtlichen Constellation concentrirt, und nun in dem Apostel selbst die durch das Nichteintreffen derselben motivirte Entwickelung eintritt, wonach er die Wiederkunft Christi in der Wirk-

---

a) Wir heben nur beispielsweise hervor, daß der Verfasser in dem Redenden Kap. 19, 9 und Kap. 22, 6 den johanneischen Paraklet erblickt (vgl. S. 321 mit S. 266. 304).



samkeit des Parallel sich stetig vollziehen, die erste Auferstehung in den Gläubigen bereits vollzogen und das tausendjährige Reich in dem Siegeslauf des Christentums trotz des Fortbestehens der Römerherrschaft verwirklicht sieht. So gewiß der Verfasser hier in die bereits oft widerlegte spiritualistische Deutung des Evangeliums zurückfällt, die schon an den deutlichen Aussagen des ersten Briefes über die nahe bevorstehende Wiederkunft scheitert, und dadurch sich eine richtige Auffassung des Entwickelungsganges von den eschatologischen Anschauungen der Apokalypse zu denen der beiden andern Johannesschriften verschließt, so gewiß ist doch auch hier sein geschichtlicher Sinn und sein aufrichtiges Streben anzuerkennen, mit welchem er dieses Problem in den Blick gefaßt hat.

Mit alledem ist aber noch nicht der Punkt bezeichnet, an welchem der Verfasser der „bis in die Gegenwart sich fortpflanzenden Verblendung" über den Sinn unseres Buches endlich ein Ende machen zu helfen hofft, um dadurch die Lehre von der heiligen Schrift ihrem Abschlusse näher zu bringen (S. 328. 329). Denn in allem bisher Besprochenen ist doch nur Weniges so eigentümlich, daß sich der Verfasser davon eine solche epochemachende Wirksamkeit versprechen durfte. Und doch könnte eine solche immer nur durch die Auslegung der Schlußkapitel herbeigeführt werden, in denen ja jedenfalls zuletzt die eigentliche Pointe der Offenbarung liegt. Das eigentlich Neue vielmehr, das der Verfasser bieten will, ist seine Auslegung von Kap. 4—11, die doch, so viel bestritten in ihnen auch noch vieles Einzelne ist, immer nicht eine solche Bedeutung für das Ganze der Offenbarung haben, daß eine neue Auffassung derselben für ihre Erklärung epochemachend sein könnte. Wir werden aber von vornherein bei den Beobachtungen, die wir bisher an der Exegese des Verfassers gemacht haben, nicht ohne Mistrauen an die ganz neue Erklärung herantreten, die uns hier von ihm geboten wird. Wir unsererseits können dieselbe nur als eine ganz verfehlte bezeichnen; aber wir gehen um so lieber etwas näher darauf ein, als sich leicht zeigen läßt, wie sich in ihr vielfach nur die Fehler und Unklarheiten der gangbaren Auslegung gerächt haben.

Der Verfasser will nämlich nachweisen, daß Kap. 4—11 keine Zukunftsweißagung enthält, sondern eine prophetische Darstellung

der vorchristlichen Heilsgeschichte. Da nun schon die Ueberschrift 1, 1—3 deutlich als ausschließlichen Zweck des Buches die Offenbarung der Zukunft bezeichnet, die eigentlich nach dem Verfasser erst Kap. 15 beginnt, so erklärt er dieselbe, obwol man in ihr doch fast Wort für Wort den Sprachcharakter des Buches nachweisen kann, einfach für unecht (S. 80. 81) und deutet 1, 19 in der gezwungensten Weise von dem, was Johannes an den Gemeinden gefunden hat, wie es Christus ansieht, und von den angedrohten Folgen desselben (S. 97). Ja es macht ihm keine Schwierigkeit, *ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα* (4, 1) auf das zu beziehen, was nach der Zerstörung Jerusalems geschehen soll, da nach seiner Auffassung erst Kap. 15, wo wir jenseits jenes Ereignisses stehen, die eigentliche Weißagung beginnt. Können die dringendsten Gegenzeugnisse nur so gewaltsam entfernt werden, und liegt es von vorn herein auf der Hand, daß die vielfach so ganz analogen Darstellungen der ersten und zweiten Hälfte (vgl. besonders Kap. 8 mit Kap. 16) ohne ausdrückliche Andeutungen, die zugestandenermaßen völlig fehlen, unmöglich so ganz heterogen gedeutet werden können, so sind wir um so begieriger, zu hören, was denn den Verfasser zu diesem gewagten Interpretationsversuch bewogen habe.

Er beruft sich zuerst auf die unbestreitbare Thatsache, daß Kap. 12 von der Geburt Christi die Rede sei, und allerdings für die herrschende Auslegungsweise, wonach die Apokalypse eine fortlaufende Reihe aufeinanderfolgender Ereignisse in einem Gesichte darstellen soll, bildet dies einen noch ungehobenen Anstoß. Statt aber daraus zu folgern, daß eben jene Auffassung eine falsche sei, daß nur ein neues, von den vorigen gesondertes Gesicht so ab ovo beginnen könne, begnügt sich der Verfasser mit einigen Seitenhieben auf die längst überwundene Recapitulationsmethode, ohne zu beachten, daß die Frage, ob die Apokalypse ein oder mehrere Gesichte enthält, von den Fehlern derselben völlig unabhängig ist, und zieht dafür die allerdings ganz berechtigte Consequenz jener falschen Auslegungsweise, daß alles, was vor Kap. 12 dargestellt wird, zeitlich vor die Geburt Christi fallen müsse. Nur daß mit jener Voraussetzung natürlich auch diese Consequenz hinfällt. In ähnlicher Weise beruft

sich der Verfasser auf die Schwierigkeiten, welche bei der gangbaren Auslegung die Scene mit dem versiegelten Buche (Kap. 5) hat. Zwar der Beweis, den er anzutreten sucht, daß hierin nicht Rathschlüsse über die Zukunft stehen können, sondern nur der göttliche Erlösungsrathschluß (S. 56. 58), ist von so geringem Gewicht, daß wir uns dabei nicht aufhalten wollen; allein, wenn er darauf aufmerksam macht, wie unsymmetrisch es sei, daß das letzte Siegel der sieben, von denen sechs nur ein Kapitel füllen, alles Kap. 8—22 Dargestellte enthalten soll (S. 59. 134), so ist das in der That ein sehr berechtigter Einwand gegen die gewöhnliche Ansicht von der Anlage des Buches, und wenn er daran erinnert, daß doch aus dem mit den sieben Siegeln verschlossenen Buche überhaupt erst etwas hervorgehen kann, sobald alle sieben Siegel gelöst sind, so wird auch diese Schwierigkeit von den Auslegern viel zu wenig gewürdigt. Daraus folgt freilich, daß die Symbolik der Entsiegelung etwas correcter gefaßt werden muß, als es gewöhnlich geschieht; aber wenn nun der Verfasser die Begebenheiten, welche bei Lösung der einzelnen Siegel vorgeführt werden, als Mittel zur Herbeiführung der Offenbarung des erst mit der Lösung des siebenten kundwerdenden Heilsrathschlusses faßt, so ist das doch in der That keine bessere Erklärung, sondern die naivste Umdrehung der symbolischen Darstellung[a]). Ganz unerheblich ist endlich die Beobachtung, daß erst von Kap. 13 an Ermahnungen zur Treue und zum Glaubensmuth folgen, da ja nach jeder Auslegung in jenen Abschnitten erst von dem Kampf der gegenwärtigen Weltmacht gegen die Christen die Rede ist, dieselben also dort erst an ihrer Stelle sind. Daß wirklich die bisherige Auslegung dem ganzen Theil Kap. 4—11 gegenüber so rathlos dasteht, wie der Verfasser annimmt, können wir wenigstens nicht zugeben; zuletzt wird aber doch alles darauf ankommen, ob es ihm gelungen ist, bei seiner neuen Grundauffassung eine einigermaßen befriedigende Deutung des Einzelnen zu geben.

a) Der Verfasser sagt S. 135 wörtlich ganz naiv, man könne die Schilderung: „Als das Lamm das Siegel aufthat, geschah das und das“ auch umkehren und sagen: „Dies und das geschah und dadurch wurde ein Siegel gelöst.“

Der Verfasser geht davon aus, daß Kap. 4, 3 ein Thron im Himmel aufgerichtet wird, und deutet dies von der Errichtung des davidischen Königtums, in welchem erst das Unterpfand für das aufzurichtende Gottesreich gegeben wurde. Die vierundzwanzig Aeltesten sind dann die himmlischen Urbilder der von David eingesetzten vierundzwanzig Priester- und Sängerobersten, die aber dann doch wieder S. 131 die Rathsversammelung Gottes bilden, und neben denen sich freilich die vier Wesen als Repräsentanten aller creatürlichen Lebenskräfte etwas sonderbar ausnehmen. Aber diese ganze Deutung scheitert einfach an dem Imperfect ἔκειτο, das eben nicht heißt: „es ward gesetzt". Dies ist aber keineswegs gleichgültig, wie der Verfasser S. 119 meint; denn damit ist jede Deutung desselben auf einen bestimmten geschichtlichen Act ausgeschlossen, und daß der Thron nicht von Ewigkeit her bestehend zu denken sei, kann in dem κεῖσθαι an sich durchaus nicht liegen. Da trotz der Einsetzung des Königtums, welches die Errichtung des Gottesreiches zu garantiren scheint, dennoch der Verfall immer tiefer einreißt, entsteht nun die Frage, wie der Heilsrathschluß sich fortsetzen soll. Nur der göttliche Erlösungsrathschluß kann dieselbe lösen; aber die Ausführung desselben ist durch den freien Entschluß des Gottessohnes bedingt. Die Uebernahme des Erlösungsrathschlusses soll nun dadurch dargestellt sein, daß das Lamm das Buch, worin dieser Rathschluß verzeichnet steht, nimmt (V. 7. 8). Aber hat wirklich erst zur Zeit des sinkenden Königtums der Gottessohn den Erlösungsrathschluß übernommen? Und kann es wol eine schiefere, misverständlichere Symbolik geben, als wenn Christus, der doch erst in Folge seines Todesleidens als geschlachtetes Lamm erscheinen kann, nun doch in dieser Gestalt erst den Entschluß zum Erlösertode fassend gedacht werden soll? Nun wird aber gleich darauf das Lamm gepriesen, als das, welches geschlachtet ward und die Gläubigen erkauft und zu Priestern gemacht hat (Kap. 5, 9. 10). Die Berufung auf das sogenannte praeteritum propheticum (S. 132) ist eine reine Ausflucht, zumal das danebenstehende reine Futurum βασιλεύσουσιν zeigt, daß das voraufgehende Präteritum eigentlich zu nehmen ist[a]).

a) Ein Irrtum ist, daß das ἐποίησας jedenfalls von der Zukunft genommen werden muß, da die erlöste Gemeinde das Gottesreich bildet, das aus lauter



Und wenn nun das Lamm, ehe es auftritt, ausdrücklich als der Löwe, welcher gesiegt hat, angekündigt wird (Kap. 5, 5), so scheitert daran unrettbar diese ganze Auffassung. Wir brauchen uns darum nicht bei der Widerlegung der wunderlichen Exegese aufzuhalten, wonach ἡ ῥίζα Δαυίδ Christum als die Wurzel des davidischen Königtums darstellen soll.

Erweist sich so die Basis, auf welcher sich die Deutung des ganzen Siegelgesichts erhebt, als unhaltbar, so hat dieselbe auch unter den Voraussetzungen des Verfassers in ihrer Einzeldurchführung wenig Ansprechendes. Wir sahen schon, daß die einzelnen Siegel nur Ereignisse bringen, welche die Offenbarung des göttlichen Erlösungsrathschlusses, wie sie endlich Jes. 53 erfolgt, vorbereiten. Was aber nun die Siege Davids im ersten, die blutigen Bruderkriege zwischen den getrennten Reichen im zweiten, die spärlichen Ernten im dritten, das frühzeitige Sterben im vierten Siegel zur Herbeiführung dieser Offenbarung (S. 135) oder zur Beseitigung aller Hindernisse derselben (S. 130) beitragen sollen, wie dadurch die Entwickelungsstadien, welche die Prophetie des Alten Testaments zu durchlaufen hatte, ehe sie zur vollen Erkenntnis des leidenden Messias kam, angedeutet sein sollen (S. 149), vermag ich doch nicht abzusehen, selbst wenn man wegen der Betheiligung der ζῶα an ihnen hierin die Entfaltung des natürlichen Lebens in Israel sieht. Die Märtyrer des fünften Siegels müssen nun natürlich alttestamentliche Frauen sein, wobei die Zutheilung der weißen Kleider (Kap. 6, 11) der ganzen sonstigen Symbolik der Apokalypse entgegen ihrer Bedeutung entleert und das μικρόν bei χρόνον kritisch oder exegetisch weggeschafft werden muß. Wenn der Verfasser im sechsten Siegel das Zusammenbrechen der morsch gewordenen Staaten Israel und Juda sieht und die schreckenden Naturerscheinungen, welche von Joel und Jesaja als Vorboten des Gerichtstages aufgefaßt wurden, so ist diese Erklärung freilich nicht schlechter, als zahllose andere, welche sich sträuben, hierin einfach den Beginn des Weltunterganges zu sehen; aber wenn der Verfasser

---

Priestern besteht. (Lies βασιλείαν καὶ ἱερεῖς und vgl. mein Lehrbuch der bibl. Theologie des Neuen Testaments, § 184, c.)

nun der Schwierigkeit, daß die Ungläubigen jener Zeit darin den Zorn des Lammes hereinbrechen sehen, dadurch zu entgehen meint, daß der Seher ihnen seine eigene Ansicht in den Mund legt (S. 147), so ist damit eben bewiesen, daß der Apokalyptiker nicht an die Gerichte der alttestamentlichen Zeit, sondern an das Endgericht denkt, bei dem allein das Lamm, d. h. der einst auf Erden getödtete Messias, als Richter fungiren kann[a]). Die Versiegelung der 144,000 in Kap. 7 bezieht sich nun darauf, daß die Gläubigen in Israel in Kraft des heiligen Geistes den Trost der messianischen Verheißung in die Zerstreuung mitnehmen (S. 150.151), die unzählige Schar aus allen Völkern sind die berufenen Heiden, deren Panier nach Jes. 11, 10 der Messias werden soll (S. 153), wobei Kap. 7, 14ff. wieder in der unzuläßigsten Weise proleptisch gefaßt werden soll (S. 152), was freilich auch bei den gangbaren Auslegungen vielfach der Fall ist. Mit dem Eingang des 7. Kapitels, der einen Moment des Stillstands im Völkerleben bezeichnen soll, weiß der Verfasser nach S. 154 selbst nichts anzufangen; warum aber bei der Eröffnung des siebenten Siegels, die nach seiner Auslegung nur die prophetische Offenbarung des Erlösungsrathschlusses ist, ein Schweigen „banger Erwartung" im Himmel eintritt, ist bei ihm nur noch ungleich weniger zu verstehen, wie bei der gangbaren Auslegung.

Ganz vergeblich bemüht sich der Verfasser, der augenscheinlichen Analogie der Posaunengesichte mit den Schalengesichten gegenüber jene auf die schweren Geschicke zu beziehen, die über Vorderasien und das Volksgebiet, an das etwa Jesajas dachte, hereinbrachen,

---

a) Merkwürdig ist, daß der Verfasser an eine unlösbare Schwierigkeit, die sich seiner ganzen Auffassung entgegenstellt, gar nicht denkt. Die neuere Kritik erweist mit Gründen, denen sich der Verfasser bei seiner Auffassung der Prophetie nicht verschließen kann, daß die Weißagungen, in deren Reihe Jes. 53 gehört, der exilischen Zeit angehören. Nun kann es ihm zwar keine Schwierigkeit machen, daß der Apokalyptiker mit seiner Zeit alle Weißagungen des Buchs Jesaja demselben Propheten zugeschrieben hat, aber wenn derselbe nun die Eröffnung des göttlichen Erlösungsrathschlusses in die Zeit des Königs Hiskias setzt, so ist ja seine ganze Zeichnung der alttestamentlichen Heilsgeschichte, in welcher diese Eröffnung eine so bedeutsame Rolle spielen soll, eine ungeschichtliche und demnach falsche.

als Assyrien und Babylonien sich als erobernde Mächte geltend zu machen begannen (S. 161). Die Beziehung des höllischen Heuschreckenheeres und der höllischen Reiterscharen des Kap. 9 auf die Assyrer und Chaldäer, die den Reichen Juda und Israel ein Ende machen, ist freilich um nichts besser und um nichts schlechter, als ihre Beziehung auf Hunnen und Tartaren, Muhamedaner und Türken; aber wir constatiren nur, wie principlos die Auslegung des Verfassers, die sonst doch oft bessere Anläufe nimmt, hier in den Bahnen der Allegoristik geht. Mit Kap. 10. 11 weiß der Verfasser nur dadurch etwas anzufangen, daß er den Propheten sich als den Propheten in abstracto fühlen (S. 172), ja geradezu sich an die Stelle Daniels und Ezechiels setzen läßt (S. 174). An Erlebnissen wie Dan. 10. 12, 4 und Ezech. 2, 9 bis 3, 9 soll in Kap. 10 die Nachprophetie in der Zeit nach Jerusalems erstem Fall charakterisirt (S. 174. 180), in Kap. 11 die Bestrebungen der nachexilischen Propheten zur Wiederaufrichtung des Tempels und ihre Bußpredigt (S. 181. 182) dargestellt werden. Die beiden Zeugen sind aber doch nicht dies prophetische Zeugentum, sondern das wieder aufgerichtete Fürstentum und Hohepriestertum, wobei gelegentlich das Verwandeln des Wassers in Blut (Kap. 11, 6) auf das Blutvergießen der Makkabäer gedeutet wird (S. 185). Das Thier aus dem Abgrund (Kap. 11, 7) ist nun Antiochus Epiphanes selbst oder besser die Entweihung des Heiligtums durch Pompejus, vielleicht auch Herodes, der von Rom gesendet wurde. Die Tödtung der beiden Zeugen ist die Entweihung der beiden Aemter in der herodianischen Zeit, obwol dann wieder die Erinnerung an das Schicksal der beiden Onias die Darstellung bestimmen soll (S. 187); die Himmelfahrt derselben ihre Verklärung im Bewußtsein der Israeliten; das Erdbeben Kap. 11, 13 die Eroberung Jerusalems durch Pompejus, obwol auch hier die Auslegung zwischen ihm und Antiochus Epiphanes schwankt. Selbst daß inmitten dieser Darstellung Jerusalem als die Stadt bezeichnet wird, wo ihr (der Zeugen) Herr gekreuzigt wurde (Kap. 11, 8), stört den Verfasser nicht, da dies nur ein eingeschobener schmerzlicher Stoßseufzer des Johannes ist (S. 188). In der That, wenn der Verfasser meint, daß sich die bisherige Auslegung an diesem Kapitel

vergeblich gemüht hat (S. 62), so gilt das noch viel mehr von seiner haltlosen, unklaren, zwischen schrankenlosem Allegorisiren und buchstäbelndem Pressen der Reminiscenzen an die alttestamentliche Prophetie schwankenden Erklärung.

Wenn nun die Lobgesänge im zweiten Theil des Kap. 11 die Geburt des Messias einleiten sollen, so übersieht der Verfasser, daß der Grund derselben nichts weniger als die beginnende Erlösung, sondern nach Kap. 11, 18 vielmehr das gekommene Gericht ist. Oder vielmehr, er sieht es wol; aber er läßt sich auch durch die klarsten Gegenzeugnisse nicht von seinem einmal festgesetzten Programm abbringen. Mit der Oeffnung des himmlischen Tempels (Kap. 11, 19) signalisirt sich ihm die mit der Geburt Christi beginnende Versöhnung (S. 193). Die unhaltbare Erklärung des Sonnenweibes von der Maria ist eine durch seine Auffassung gar nicht einmal motivirte Verirrung; daß sie in der Vision im Himmel geschaut wird, brauchte warlich nicht erst dadurch erklärt zu werden, daß sie bei der Empfängnis und Entbindung in einem ekstatischen Zustande gedacht wird (S. 54), solche Züge seiner Darstellung zeigen nur, wie wenig der Verfasser in den Grundfragen der Exegese der Apokalypse eine feste Anschauung sich gebildet hat. Die Mitbeziehung der Geburtsschmerzen (Kap. 12, 2) auf Luk. 2, 35 (S. 200) zeigt, wie willkürlich die einfache Worterklärung spielenden Lieblingsgedanken geopfert wird. Wenn dazwischen S. 203. 204 eine im wesentlichen treffende Erklärung von Kap. 12, 7—12 gegeben wird (wo der Verfasser nur *διὰ* c. Acc. in V. 11 einfach mit „durch" übersetzt), so ist es um so unbegreiflicher, wenn nun dicht daneben Kap. 12, 6. 13—16 von Verfolgungen und Verleumdungen der Maria gedeutet wird und V. 17 auf wirkliche Verwandte der Maria. Mag sein, daß die bisherige Auslegung mit diesem Verse noch nicht ganz in's Reine gekommen ist; aber diese Erklärung hat denn doch keine Aussicht, etwas anderes zu werden, als ein Cabinetsstück in der exegetischen Curiositätensammlung.

Daß der Verfasser das erste Thier in Kap. 13 von Italien deutet, haben wir bereits gesehen; die Häupter mit dem Namen der Lästerung sind demnach die sieben Hügel Roms mit den Tempeln

darauf, die geheilte Todeswunde die Herstellung des unter Vitellius niedergebrannten Capitols, die Hörner mit den Diademen die schneebedeckten Häupter des Apennin. Zwingend zu dieser Deutung, die ohne jeden Anlaß in der Grundauffassung des Verfassers die Spur der fast allgemein acceptirten Deutung dieses ersten Thiers verläßt, soll das eine Maul sein, welches dies Thier trotz seiner sieben Häupter hat, und das nur die Tibermündung sein kann (S. 215). Wie aber dieses Thier mit diesem Maule lästern und wie es angebetet werden soll, darüber scheint der Verfasser nicht nachgedacht zu haben. Bei dem zweiten Thiere hat der Verfasser wieder mehr und Besseres aus der ganzen zeitgeschichtlichen Situation beigebracht, als irgend ein Ausleger, nur daß er bei Kap. 19, 20 geneigt ist, an die concrete Person des Priesters Basilides zu denken (S. 271; vgl. S. 218. 219), zeigt, daß er auch bei einem so einfachen Problem die richtige Erklärung nicht reinlich durchzuführen vermag. Die Zahl 666 hofft er noch auf einer Denkmünze zum Andenken der Wiederaufbauung des Capitols zu finden, eventuell tröstet er sich damit, daß dieselbe verloren sei (S. 223. 224). In Kap. 14 findet er endlich die Zerstörung Jerusalems. In der Einleitung singen trotz der ausdrücklichen Angabe in V. 3 die 144,000 Erwählten aus Israel ein aus Schmerz (?) und Freude gemischtes Lied über den Fall Jerusalems, das der Verfasser gleich selbst aus verschiedenen Psalmen componirt (S. 227); er ist geneigt, anzunehmen, daß sie, die doch nach seiner Deutung von Kap. 7 allen Perioden der israelitischen Geschichte angehören müssen, wirklich in der Erwartung des nahen Endes der Ehe entsagten (S. 230), und auf Grund einer Sage bei Tacitus scheint er zu glauben, daß etwas Aehnliches, wie die Versammlung derselben auf dem Berge Zion, wirklich stattgefunden habe. Der Zerstörung Jerusalems geht nach Matth. 24, 14 voran die Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern (V. 6—11); Kap. 14, 8 ist dem ganzen sonstigen Sprachgebrauch der Apokalypse entgegen wirklich das alte Babel gemeint (S. 234); Kap. 14, 15. 18 ist der irdische Tempel mit seinem Opferaltar gemeint, trotzdem dazwischen V. 17 von dem himmlischen die Rede ist, und darin, daß das Gericht V. 19 als Weinkelterung gedacht ist, liegt „der klare Beweis“, daß an den

Weinstock des jüdischen Volks (Jes. 5) gedacht ist (S. 238). Auch die Deutung dieses Kapitels genügt, um die unmethodische und darum haltlose Exegese des Verfassers ausreichend zu charakterisiren.

Wir schließen unsere kritische Revue mit dem erneuten Bedauern, daß der Verfasser, der mit seinen gesunden Grundanschauungen so viel bessere Hoffnungen erweckt, sich durch Lieblingsgedanken, deren Unhaltbarkeit nach unseren kurzen Andeutungen schon evident sein wird, hat verleiten lassen, in die Reihe derer zu treten, welche sich durch exegetische Mishandlungen an dem herrlichen Schlußbuch des Neuen Testaments versündigt haben.

Prof. Dr. Weiß.

Berichtigungen.

Herr Pastor Achelis in Hastedt kritisirt S. 415 dieses Jahrganges meinen Wunderbegriff. Beide zur Begründung seines Urtheils angeführten Stellen sind nicht von mir, sondern so gut, wie der betreffende Abschnitt überhaupt, von dem Verfasser des Bibelwerkes, D. Ch. C. J. Bunsen, wie ich, um Irrungen zu vermeiden, gleich zu Anfang des Vorwortes zu Bd. VIII mittheilte.

Heidelberg, 15. April 1869. **Holtzmann.**

Gern nehme ich hierdurch die gegen Herrn Prof. D. Holtzmann gerichtete Stelle in meinem Aufsatze über D. R. Rothe zurück und bedauere sehr, die Mittheilung von D. Holtzmann in dem angeführten Vorwort übersehen zu haben.

Hastedt, den 21. April 1869. **Achelis**, Pastor.

In dem kürzlich erschienenen Buch: „**Wieseler D. K., Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien und der evangelischen Geschichte**“ wird gebeten Folgendes zu berichtigen:

S. XII, Z. 5 von unten des Vorworts. Hier ist durch ein Versehen ein Absatz gemacht, welcher erst S. XIII, Z. 4 von oben vor den Worten: „Was die verschiedenen Charakteristiken . . . . betrifft u. s. w.“ hätte gemacht werden sollen.

Inhalt des ersten Heftes.

Abhandlungen.

Seite

1. Weiß, Apokalyptische Studien 3
2. Weiß, Die Grundzüge der Heilslehre Jesu bei den Synoptikern. . 59
3. Bäxmann, Zur Geschichtsschreibung und Sittenlehre Hermanns von Reichenau 103

Gedanken und Bemerkungen.

1. Tholuck, Das Abendmahlsdogma in der neueren lutherischen Theologie 121
2. Krummel, Johannes Dränborf 130

Recensionen.

1. Zahn, Marcellus von Ancyra; rec. von Möller 147
2. Kritzler, Humanität und Christentum; rec. von Richter . . . 176
3. Knaake, Johannis Staupitii opera omnia (a. u. d. T.: Johann von Staupitzens sämtliche Werke); rec. von Bindseil 191

Erklärung 203

Inhalt des zweiten Heftes.

Vorwort I

Abhandlungen.

1. Riehm, Zur Charakteristik der messianischen Weißagung und ihres Verhältnisses zur der Erfüllung; dritter Artikel 209
2. Kiene, Der Epheserbrief ein Sendschreiben des Paulus an die Heidenchristen der sieben (?) kleinasiatischen Gemeinden, welche mit Ephesus eine engere Verbindung bildeten 285

Gedanken und Bemerkungen.

1. Sack, Psychologisch-moralische Bemerkungen mit Bezug auf die Geschichte und Lehre vom Sündenfalle 332

Recensionen.

1. Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie; rec. von Tholuck 347
2. Kamphausen, Das Gebiet des Herrn erklärt; rec. von Rüetschi 371

Miscellen.

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1868 381

Inhalt des dritten Heftes.

Abhandlungen.

Seite

1. Achelis, D. Richard Rothe 395
2. Dietzsch, Die Lehre von der Inspiration der Schrift 468
3. Klöpper, Die Bedeutung und der Zweck des Abschnitts Röm. 5,12—21 496

Gedanken und Bemerkungen.

1. Burkhardt, Ueber die Glaubwürdigkeit der Antwort Luthers: „Hie steh' ich, ich kann nicht anders, Gott helff mir, Amen" 517
2. Graf, Zu den evangelischen Berichten von der Auferstehung Jesu: Die Weisung nach Galiläa 532

Recensionen.

1. Wolters, Conrad von Heresbach und der clevische Hof zu seiner Zeit, und: Reformationsgeschichte der Stadt Wesel; rec. von Wilkens . 545
2. Piper, Einleitung in die monumentale Theologie; rec. von Grüneisen 555
3. Peip, Zum Beweis des Glaubens; rec. von Baxmann . . . 562

Miscellen.

Programm der Teyler'schen theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1869 571

Inhalt des vierten Heftes.

Abhandlungen.

1. Beyschlag, Zum Andenken an D. Carl Immanuel Nitzsch . . . 577
2. Brückner, Ueber die ursprünglichen Stellen von Luk. 6, 39. 40 = Matth. 15, 14; 10, 24 616
3. Köhler, Das römische Recht und die Kirche 657

Gedanken und Bemerkungen.

1. Bolz, Die christliche Kirche Aethiopiens 689
2. Hollenberg, Noch einmal das Esoterische 712

Recensionen.

1. de Lagarde, Genesis Graece und Hieronymi Quaestiones Hebraicae; rec. von Kamphausen 722
2. Böhmer, Die Offenbarung Johannis; rec. von Weiß 758

Perthes' Buchdruckerei in Gotha.

